This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

EDWARD LORRAINE
ΠΑΝΤΑ ῬΕΙ

858
D20
D49

EDWARD LORRAINE WALGER
πάντα ῥεῖ

858
D20
D49

JAHRBUCH

DER

DEUTSCHEN DANTE-GESELLSCHAFT.

VIERTER BAND.

JAHRBUCH

DER

I 9706

DEUTSCHEN

DANTE-GESELLSCHAFT.

VIERTER BAND.

IM AUFTRAGE DES VORSTANDES HERAUSGEGEBEN DURCH

Dr. J. A. SCARTAZZINI.

LEIPZIG:

F. A. BROCKHAUS.

1877.

Vorwort.

Mit wehmüthigem Gefühle übergebe ich diesen vierten Band unseres Dante-Jahrbuchs der Oeffentlichkeit. Ein wehmüthiges Gefühl bemächtigt sich meiner, schon wenn ich auf das Datum des vorigen Bandes einen Blick werfe. Mehr als sechs Jahre sind verflossen, seitdem jener Band die Presse verliess und erst nach dieser verhältnissmässig langen Zeit bringen wir es endlich dazu, einen weitern Band folgen zu lassen. Das ist gewiss kein Zeichen kräftigen Lebens. Soll denn der Strom, der anfangs so mächtig sich ergoss, schon wieder in den Sand verlaufen? Ist denn der Eifer, der einst so sehr zu glühen schien, schon wieder erkaltet? Gleicht etwa unsere Gesellschaft dem Seher, nach dessen Namen sie sich nennt, als er

> Bedenkenvoll entsagte dem Beginnen,
> Das, als er es ergriff, bei ihm so feststand?

Wohlan, so möge sie ihm auch darin gleichen, dass sie frischen Muth fasse und fortan auf dem einmal eingeschlagenen Wege unaufhaltsam weiter schreite! Mögen alle ihre Mitglieder fortan den Beweis leisten, dass es ihnen Ernst war, als sie durch ihren Beitritt sich verpflichteten, zur Förderung des Zweckes der Gesellschaft, das Verständniss des Dichters und die Liebe zu demselben zu erweitern und zu verbreiten, durch Wort, Schrift und That nach Kräften mitzuwirken! Mögen in Zukunft namentlich die Beiträge für das Jahrbuch schneller und reichlicher fliessen, dass kein Herausgeber desselben sich mehr genöthigt sehe, nach

allen Richtungen hin lange herumzubetteln und schliesslich doch noch selbst die Hälfte des Bandes zu schreiben!

Ein wehmüthiges Gefühl bemächtigt sich meiner, wenn ich ferner einen Blick auf das Verzeichniss der Mitglieder unserer Gesellschaft werfe. Wie viele, die, als der vorige Band erschien, noch unter uns weilten, sind jetzt nicht mehr! Von unserm erhabenen Vorbilde und gnädigen Protector, dessen unersetzlichen Verlust unsere Gesellschaft mit seinem Volke beweint und bis herab zum stillen Mitgliede, das keine andern Ansprüche machte, als sich an den Worten des Dichters zu laben und Lebensnahrung aus denselben zu schöpfen, — welche Ernte hat die unerbittliche Hand des Todes bei uns gehalten! So reich war sie, dass sich weder Arbeiter fanden, um jedem ein, wenn auch noch so bescheidenes, Denkmal zu setzen, noch bot unser Jahrbuch einen Raum dar, welcher hingereicht hätte, diese Denkmäler aufzunehmen. Die allzu kleine Zahl der lebenden und die allzu grosse der von uns geschiedenen Arbeiter zwang uns, von den Nekrologen diesmal abzusehen. Und zwar mussten wir von allen absehen, wenn wir anders gerecht sein und jeden Schein von Parteilichkeit vermeiden wollten. Daher denn auch die wenigen Nekrologe, welche, sei es druckfertig, sei es den Materialien nach, bereits vorlagen, beiseite gelegt werden mussten. So enttäuschend dies auch hin und wieder wirken mag, hoffe ich doch keinen Tadel befürchten zu müssen, dass ich mich streng an den Grundsatz hielt: Endweder alle oder keine! Da ersteres absolut unmöglich war, so musste letzteres stattfinden. Mögen die Manen unserer verklärten Mitglieder uns nicht zürnen, dass ihnen kein Denkmal in diesem Buche errichtet worden! Die edelsten und bleibendsten Denkmäler haben sie sich ja selbst während ihres Leibeslebens gesetzt.

Ein wehmüthiges Gefühl bemächtigt sich meiner, wenn ich endlich denke, was für einen Platz ich als Herausgeber dieses vierten Bandes unsers Jahrbuchs ausfülle. Dieses Geschäft war

bekanntlich andern, unvergleichlich geschicktern und geübtern Händen anvertraut. Wir alle hätten innigst und sehnlichst gewünscht, dass unser allverehrtes Haupt, unser Vater und Führer zugleich, noch ferner die Redaction des Jahrbuchs in seiner bewährten Hand behalten hätte. Als aber vor etwas mehr als einem Jahre unser theuerster Witte, den ich mit freudigem Stolze meinen väterlichen Freund nennen darf, mittheilte, sein Alter und seine Kräfte erlaubten ihm nicht, sich noch fernerhin dieser Arbeit zu unterziehen, — als mir der ehrenvolle Auftrag wurde, an seine Stelle zu treten, da sagte ich mir, dass es in der That ein Gebot der Pietät, der Ehrerbietung und der Rücksicht sei, dem im Dante-Studium ergrauten Manne, der schon weit mehr gearbeitet hat als wir alle, die Last abzunehmen. So trat denn der unerfahrene Neuling an die Stelle des bewährten Altmeisters. Man nenne dies nicht falsche Bescheidenheit. Ich habe es in der Demuth nicht so weit gebracht, um etwa zu denken, ich hätte auf diesem Gebiete noch nichts geleistet. Nein, ich bilde mir vielmehr ein, dass meine Leistungen sich neben denen von Andern getrost sehen lassen dürfen. Aber ich bin mir gleichwohl nur zu sehr bewusst, dass ich neben einem solchen Meister, wie der bisherige Herausgeber, nur Neuling und dazu noch sehr unerfahren bin. Auch habe ich allen Grund zu befürchten, dass dieser Band, so viel Mühe auch darauf verwendet wurde, hinter seinen Vorgängern soweit zurückstehen werde, als die Arbeit des Neulings hinter derjenigen des Meisters zurückzubleiben pflegt.

Warum übernahmst aber gerade Du diese Arbeit, da Du derselben doch nicht gewachsen bist? so wird man mich vielleicht fragen. Als Antwort — ich gestehe es aufrichtig — schwebt mir auf der Zunge das stolze Wort, das Dante einst gesprochen haben soll: *Se io vo, chi resta? Se io resto, chi va?* Denn wie lange wohl hätten wir noch auf diesen Band warten sollen, ja, wäre er überhaupt erschienen, wenn ich mich der Arbeit

hätte entziehen wollen? Ich will auf diese, wie ich weiss viel zu stolze Frage, keine Antwort geben. Die Antwort gibt hoffentlich das Buch selbst.

Noch muss ich ein paar Worte der Entschuldigung beifügen. Es wird erstens manchem Leser auffallen, dass dieser Band unverhältnissmässig Vieles von mir selbst enthält. Der Aufsatz über die Congruenz der Sünden und Strafen in Dante's Hölle ist schon vor Jahren geschrieben und war dem frühern Herausgeber des Jahrbuchs bereits eingesandt und von ihm angenommen worden. Als ich die Redaction übernahm, war ich fest entschlossen, denselben nicht aufzunehmen. Von mir selbst hätte der Band, nach meinem ursprünglichen Plane, nichts mehr enthalten sollen, als den Aufsatz zu Dante's Seelengeschichte und die Bibliographie. Daneben war ich allerdings entschlossen, unter keinen Umständen den Band auf einen kleinern Umfang als seine Vorgänger zu reduciren, was nach meinem Gefühl einem Armuthszeugniss für die Dante-Gesellschaft gleichgekommen wäre. Fremde Arbeiten habe ich keine einzige abgewiesen, von einem ellenlangen Manuscripte abgesehen, das ich deshalb zurücksandte, weil dessen Verfasser in mir ganz unbegreiflicher Ungeduld wenige Wochen nachdem ich es erhalten, die Rücksendung verlangte und in den heftigsten und beleidigendsten Ausdrücken mir sogar mit Gerichten und Processen drohte. Als nun der siebzehnte Bogen gedruckt war, da war zugleich der ganze Vorrath, abgesehen von den kurzen Artikeln von Delff, della Valle und Paquelin, völlig erschöpft. Ich liess daher den schon erwähnten Aufsatz (Congruenz u. s. w.) folgen und arbeitete sofort den andern über die Matelda-Frage aus. Letzterer war längst in den Händen des Setzers, als Witte's Arbeit über Dante's Sündensystem einlief. Pfleiderer's ausführliche Arbeit über Dante's Heterodoxie ist erst später eingegangen. So kann ich denn nichts anderes sagen, als dass ich selbst viel arbeiten musste, weil Andere, trotz vielem Anbetteln und Auffordern, nichts thun wollten. Es ist allerdings

etwas schöner, für die Organe zu arbeiten, welche auch Honorar gewähren, statt für das Jahrbuch, das seinen Mitarbeitern kein solches zu gewähren im Stande ist. Ich kann indess die Bemerkung nicht unterdrücken, dass ich selbst, der ich, abgesehen von der Redactionsarbeit, etwa zwanzig Bogen dieses Bandes gratis geschrieben, das Honorar so gut und sogar noch besser brauchen könnte als Andere, und ebenso leicht, vielleicht sogar noch leichter als Andere erhielte.

Dass nun dieser Band so viel umfangreicher geworden ist als seine Vorgänger, bedarf gleichfalls einer Entschuldigung. Dieselbe liegt wesentlich in dem bereits Gesagten. Die Aufsätze von Witte und Pfleiderer gingen eben ein, als das Uebrige, mit Ausnahme der Bibliographie und der darauf folgenden Kleinigkeiten, bereits im Satz war. Dass ich jene beiden Arbeiten noch vor Thorschluss aufgenommen, verdient hoffentlich keinen Tadel und glaube ich verantworten zu können. Dass die zweite Arbeit meines lieben Freundes und Amtsbruders Pfleiderer so viel umfangreicher geworden ist, als wir beide ursprünglich glaubten, mag er selbst mit verantworten helfen.

So übergebe ich diesen Band der Oeffentlichkeit mit dem Wunsche, dass er eine solche Aufnahme finden möchte, welche uns ermuthige, das begonnene Werk fortzusetzen; mit dem Wunsche, dass die Dante-Forscher und Dante-Verehrer in Zukunft etwas thätiger sein möchten; mit dem Wunsche, es möchten nicht mehr über sechs Jahre vergehen, ehe ein weiterer Band erscheint und endlich mit der Bitte um Nachsicht. Ist es mir vergönnt, noch einen fünften Band herauszugeben, so werde ich mich nach Kräften bemühen, Besseres zu leisten; ist mir dies nicht vergönnt, so möge es thun *Chi fia dov' io.*

Soglio, am fünfhundertsechsundfunfzigsten
Jahrestage von Dante's Tod.
(21. September 1877.)

Dr. Scartazzini.

Inhalt.

Seite

Vorwort V

Dante's Commedia und Brunetto Latini's Tesoretto. Von Nicolaus Delius 1
Dante und seine Meister. Von H. K. Hugo Delff 25
Ueber die Aechtheit der Chronik des Dino Compagni. Von Theodor Paur 63
Die Gesammtidee der Göttlichen Komödie. Von Rudolf Pfleiderer 105
Zu Dante's Scelengeschichte. Von J. A. Scartazzini 143
Dante spiegato con Dante. L' episodio del Conte Ugolino (Inf. XXXII, 124 — XXXIII, 90). Commentato da Giambattista Giuliani 239
Ueber die Congruenz der Sünden und Strafen in Dante's Hölle. Von J. A. Scartazzini 273
Miscellen. Von H. K. Hugo Delff. 355
Riscontro di due luoghi della Divina Commedia, nei canti XI, 49—51, e XII, 49—51 del Paradiso. Per Giovanni Della Valle . . 363
Dante's Sündensystem in Hölle und Fegefeuer. Von Karl Witte. 373
Zur Matelda-Frage. Von Louis Paquelin. 405
Zur Matelda-Frage. Von J. A. Scartazzini. 411
Ist Dante heterodox? Beiträge über seine Stellung zur Kirchenlehre in der Göttlichen Komödie. Von Rudolf Pfleiderer. . . 481
Dante-Bibliographie 1870—1877. Von J. A. Scartazzini. 589
Dritter Bericht über die Dante-Bibliothek Von J. Petzholdt 657
Nachtrag zum dritten Bande des Jahrbuchs. Von Theodor Paur . . 667
Generalübersicht der Rechnung der Gesellschaft 673
Namenverzeichniss 674

Dante's Commedia und Brunetto Latini's Tesoretto.

Von

Nicolaus Delius.

Siati raccommandato il mio Tesoro
Nel quale io vivo ancora; e più non cheggio —

So lauten bekanntlich die letzten Worte, mit denen Brunetto Latini sich im siebenten Höllenkreise von Dante verabschiedet. Ehe er sich beeilt, die Genossen seiner Sünde und seiner Verdammniss, von denen er sich eine Weile um Dante's willen losgemacht, wieder einzuholen, legt er noch dem ehemaligen Schüler als einzigen Wunsch seinen "Tesoro" ans Herz, in welchem er noch lebe. Mehr begehre er nicht, fügt er zum Schlusse hinzu.

So viel ich sehe, haben nun sämmtliche, ältere wie neuere, Commentatoren das von Latini hier als "*il mio Tesoro*" bezeichnete Buch ohne weiteres identificirt mit dem französisch geschriebenen "*Livre dou Tresor*" des Verfassers, über welches Werk sie denn bei diesem Anlass mehr oder minder vollständige Notizen beibringen. Nur in Lombardi's Commentar finde ich eine zweite Möglichkeit flüchtig angedeutet; es heisst daselbst: *Siati raccommandato il mio Tesoro, il mio libro così intitolato; e forse per Tesoro intende anche l'altro libro intitolato Tesoretto.* Es soll nun die Aufgabe der nachfolgenden Blätter

sein, den Nachweis wenigstens zu versuchen, dass was Lombardi hier nur als eine Möglichkeit hinwirft, ohne weiter darauf einzugehen, in der That die Meinung des Dichters war, dass nämlich unter "*il mio Tesoro*" nicht das grosse encyklopädische Prosawerk in französischer Sprache, "*li Livres dou Tresor*", oder einfach "*li Tresors*" genannt, zu verstehen ist, sondern das in italienischen Versen verfasste Gedicht, welches, nicht vom Verfasser, wohl aber von den Spätern zum Unterschiede von jenem umfangreichern Werke "*il Tesoretto*" betitelt worden ist.[1]) Brunetto selbst nennt bekanntlich sein Gedicht, da wo er von ihm spricht, nur "Tesoro"; so Cap. 1, v. 25[2]):

Questo ricco Tesoro,
Che vale argento e oro

und Cap. 2, v. 1:

Lo Tesoro comenza.

Jenes französische Prosawerk aber, auf das er gelegentlich die Leser seines Gedichts wie auf einen später abzufassenden Commentar desselben zu weiterer Belehrung verweist, wird zum Unterschiede "*gran Tesoro*" genannt, so Cap. 14, v. 89 u. fg.:

---

[1]) Wahrscheinlich wurde das Gedicht Brunetto's erst "Tesoretto" genannt, nachdem "*Li Livres dou Tresor*" in Giamboni's Uebersetzung unter dem Namen "*il Tesoro di Brunetto Latini*" auch in Italien eingebürgert war. — Ich unterscheide die beiden Schriften, wie der Verfasser selbst sie unterschied und bezeichne also das italienische Gedicht als "Tesoro", das französische Prosawerk als "Tresor".

[2]) Capitel und Verse werden citirt nach der Ausgabe Zannoni's: *Il Tesoretto e il Favoletto di Ser Brunetto Latini ridotti a miglior lezione col soccorso dei codici e illustrati dall' Abate Gio. Batista Zannoni — Firenze presso Giuseppe Molini all' insegna di Dante 1824* — Da die Zahl meiner Citate aus dem Werke eine verhältnissmässig beschränkte ist, fand ich seltener Veranlassung von Zannoni's Textrecension abzuweichen als z. B. Nannacci in den ausführlichen Anzeigen, welche er seinem *Manuale della Letteratura del Primo Secolo della Lingua Italiana* einverleibt hat.

Ma chi 'l vorrà trovare.
Cerchi nel gran Tesoro,
Ch' io farò per coloro,
Ch' hanno lo cor più alto.
Là farò il gran salto
Per dirle più distese
Nella lingua franzese.

Das Verhältniss der beiden Schriften, der einen, bereits vorliegenden, und der andern, erst angekündigten, ist hier vom Verfasser deutlich genug, wie er dasselbe auffasst, bezeichnet. Das Gedicht, in der italienischen Volkssprache geschrieben, ist der dem italienischen Volke gewidmete "Tesoro"; jenes grössere Werk aber, welches in Prosa die gelehrten Ausführungen und Erläuterungen des hier nur Skizzirten bringen sollte, wendet sich an den exclusivern Leserkreis derer "*ch' hanno lo cor più alto*", an einen Leserkreis, der schon deshalb weil bei ihm die Kenntniss des Französischen vorausgesetzt wird, als ein kosmopolitischer, keineswegs specifisch italienischer, und noch weniger als ein volksmässiger gedacht werden muss. Mit dem Namen "*gran Tesoro*", den Brunetto in obigem Citate seinem dereinst erscheinenden Werke beilegt, mag daher zum Unterschiede von dem Gedicht nicht nur der grössere Umfang desselben, sondern auch die höhere, vornehmere Stellung angedeutet sein, welche der Verfasser ihm zugedenkt. Und da dürfen wir schon hier wohl anticipirend fragen: Sollte Dante, der beide Schriften seines Lehrers ebenso gut wie die von diesem aufgestellte Unterscheidung gekannt haben wird, in der zum Anfang dieser Abhandlung citirten Stelle das Prosawerk seines Meisters, zur Beseitigung jedes Missverständnisses, nicht ebenso wie jener selbst, also als "*gran Tesoro*" bezeichnet haben, falls er wirklich jene gelehrte Encyklopädie und nicht das populäre Gedicht im Sinne hatte? Es war diese genauere Bezeichnung um so nothwendiger, als die Masse des italienischen Volks, für welche ja auch die "Commedia" geschrieben wurde, an der betreffenden Stelle derselben, da wo

Brunetto "*il mio Tesoro*" erwähnt, füglich nur an das dem Volke unter diesem Namen "Tesoro" bekannte Gedicht denken konnte.

Prüfen wir zunächst die Worte, welche dem eben besprochenen "*il mio Tesoro*" zunächst vorangehen: Siati raccommandato' etc. Das lässt sich in zweifachem Sinne fassen, je nachdem wir unter "Tesoro" den "Tesoretto" oder den "Tresor" verstehen wollen. Sollte damit der "Tesoro" dem Dante etwa zum fleissigen Studium empfohlen werden, so musste allerdings Brunetto den "Tresor" und dessen reichen, über alle Fächer des damaligen Wissens sich verbreitenden Inhalt gemeint haben. Aber ein solcher Rath, im Jahre der Vision unserm damals fünfunddreissigjährigen Dichter ertheilt, wäre doch etwas zu spät gekommen und ohnehin grösstentheils überflüssig geworden durch den längst vorhergegangenen Jugendunterricht, den Dante, wie er selbst in den frühern Versen der betreffenden Stelle der "Commedia" dankbar bekennt, im persönlichen Verkehr von Brunetto empfing. Und bei aller Bescheidenheit, die man ihm zutrauen mag, konnte in diesem Jahre der Vision Dante sich und Andern nicht verhehlen, dass er sein von Brunetto überkommenes Wissen seitdem durch unablässiges Weiterforschen allseitig vertieft und erweitert habe, dass er sich also den "Tresor" kaum noch als eine vorzügliche Quelle seiner Belehrung empfehlen lassen durfte.[3]) Ebenso wenig konnte er aber auch den Lesern der "Commedia", also dem italienischen Volke, durch den Mund Brunetto's den französisch geschriebenen "Tresor" zum emsigsten Studium empfehlen wollen. Er konnte das einerseits nicht, weil im Jahre

[3]) Es ist bezeichnend, dass unter den vielen Gewährsmännern, welche Dante in den vier Tractaten seines "Convito" erwähnt und citirt, sein Lehrer Brunetto Latini gerade fehlt. Der ehemalige Schüler war offenbar über das abgeleitete Wissen des Meisters hinweg zu dessen Quellen vorgedrungen und schöpfte unmittelbar aus diesen, was er in jüngern Jahren der Vermittelung Brunetto's verdankte.

der Vision die vor mehr als dreissig Jahren im "Tresor" zusammengebrachten Schätze von Kenntnissen theilweise veraltet und überholt, in populärerer Fassung seinen Landsleuten bequemer zugänglich gemacht waren und durch Dante selbst in seinem "Convito", wie der Plan wenigstens entworfen war, gemacht werden sollten. Er konnte es aber auch andererseits deshalb nicht, weil die Ansichten, welche Brunetto in der Einleitung des "Tresor" über die Vorzüglichkeit der französischen Sprache geltend macht, im schroffsten Widerspruche stehen mit Dante's eigener energisch ausgesprochener Ueberzeugung, dass es eine Versündigung am Vaterlande sei, die fremde Volkssprache höher zu achten als die einheimische. Hatte Brunetto doch von der französischen Sprache, in der er den "Tresor" geschrieben, ausgesagt: "*Por ce que la parleure est plus delitable et plus commune a toutes gens*".[4]) — Daran mochte Dante wohl denken[5]), als er im elften Capitel des ersten Tractats seines "Convito" die beredteste Philippika seines Zornes schleuderte gegen die "*malvagi uomini d'Italia che commendano lo Volgare altrui, e il loro proprio dispregiano*", — eine Philippika, welche er mit den Worten schloss: "*Onde molti per questa viltà dispregiano lo proprio Volgare e l' altrui pregiano; e tutti questi cotali sono gli abbominevoli cattivi d'Italia, che hanno a vile questo prezioso Volgare, lo quale se è vile in alcuna cosa non è se non in quanto egli suona nella bocca meretrice di questi adulteri.*" — Solchen Gesinnungen und Aeusserungen eines nicht allzu toleranten Patriotismus gegenüber, wäre es von seiten Brunetto's doch

---

[4]) Der Passus, mit welchem Brunetto den Gebrauch des fremden Idioms für sein Werk rechtfertigt, lautet vollständig in Chabaille's Ausgabe des "Livre dou Tresor" so: *Et se aucuns demandoit por quoi cist livres est escris en romans selonc le langage des Francois, puisque nos somes Ytaliens je diroie que ce est por II raisons: l'une car nos somes en France; et l'autre porce que la parleure est plus delitable et plus commune a toutes gens.*

[5]) Dass Dante damit auf obigen Ausspruch Brunetto's zielt, war schon Perticari's Ansicht.

ein starkes Wagestück gewesen, seinen "Tresor" dem ehemaligen Schüler zu geneigtem Andenken und gefälliger Weiterverbreitung zu empfehlen!

Und doch können wir das "*Siati raccommandato il mio Tesoro*" nur in diesem Sinne verstehen, in dem Sinne, dass nämlich Dante zugleich seinen alten Lehrer und das Werk, "in welchem er noch fortlebt" *(nel quale io vivo ancora)* dem Gedächtnisse seines Volks empfehlen möge. Dieser einzige Wunsch, den Brunetto noch hegt, auf Erden nur genannt und nicht vergessen zu werden, das ist ja auch die Bitte, welche so manche andere Sünder, die Dante in verschiedenen Höllenkreisen antrifft, unserm Dichter ans Herz legen. Eine andere Hoffnung haben sie nicht mehr, und um diesen Preis, dass ihr Name nicht vergehe, lassen sie es sich auch gern gefallen, dass man droben erfahre, um welcher speciellen Sünde wegen sie dort unten ewige Pein erdulden: war doch die Gewährung ihres einzigen Wunsches durch Dante's Vermittelung nur unter dieser Bedingung möglich. So betrachtet würde denn, was manche dem Dichter als eine Impietät gegen seinen alten Lehrer verdacht haben, dessen Vorführung im siebenten Höllenkreise, nicht nur zu einem Acte der Gerechtigkeit, dem sich der Dichter der Gerechtigkeit *(rettitudine)* am wenigsten entziehen durfte, sondern sogar zu einem Acte der Pietät.[6])

---

[6]) Auf welchen Grund hin und aus welchem Grunde Dante seinen verehrten Meister Brunetto in den siebenten Höllenkreis versetzt hat, das ist ein Problem, dessen Lösung die Commentatoren, so weit sie überhaupt darauf eingehen, in verschiedener Weise versucht haben. Statt aller übrigen mögen hier auszugsweise die Bemerkungen zweier ausgezeichneter Dantisten unserer Zeit wiederholt werden, aus Blanc's "Versuch einer bloss philologischen Erklärung mehrerer dunklen und streitigen Stellen der Göttlichen Komödie", und aus Barlow's *Critical, Historical and Philosophical Contributions to the Study of the Divina Commedia.* Was zunächst Blanc betrifft, so knüpft er an Dante's verwunderte Frage (Inf. 15, 30): *Siete voi qui, ser Brunetto?* an und bemerkt, dass die alten Ausleger diese Verwunderung dahin erklären: Dante habe erwartet, seinen Lehrer nicht in diesem Höllenkreise der Sodomiten, sondern in einem

Dieser Pietät entsprechen nicht nur die rührenden Dankworte, in denen Dante seine Verpflichtung gegen und seine Verehrung für Brunetto äussert; ihr entspricht auch schliesslich die Erwähnung des "Tesoro", in welchem Dante seinen Lehrer unter seinen Landsleuten noch fortleben lässt.

Auf den poetischen "Tesoro" aber und nicht auf die prosaischen Werke Brunetto's, dessen Fortleben, d. h. dessen ruhmvolles Andenken bei seinen Landsleuten gründen zu wollen, dazu mochte Dante doch nicht lediglich durch die Rücksicht auf die dichterische

---

andern, in dem der Fälscher zu finden, weil er als Staatsschreiber von Florenz wegen eines Fehlers, den er bei der Anfertigung eines Documents gemacht, aber aus Hochmuth nicht eingestehen wollte, sich lieber als absichtlichen Fälscher habe verbannen lassen. Dieses Märchen weist Blanc nun freilich mit gutem Grunde zurück, fügt aber alsdann hinzu: "Dass er des ekelhaften Lasters, weshalb er sich hier befindet, schuldig gewesen, muss jedenfalls eine unleugbare weltkundige Sache gewesen sein, sonst wäre die Erwähnung seiner an diesem Orte bei der Ehrfurcht und Liebe, welche Dante ihm hier beweist, vollkommen unbegreiflich." — Eben so unbegreiflich erscheint jedoch Dante's Verwunderung, den Brunetto hier zu finden. War es weltkundig, dass Brunetto ein Sodomit gewesen, so musste vor allen auch Dante davon wissen, also sehr wohl auf die Begegnung mit seinem Lehrer in dem dritten Bezirk des siebenten Höllenkreises vorbereitet sein. — Blanc fährt dann fort: "Wir wagen eine allerdings nur schwache Conjectur. Erstlich war es ein von dem Dichter selbst ausgesprochener Grundsatz, von jeder Art nur die bedeutendsten Personen, v. 102 *i più noti e' più sommi* zu erwähnen, und zweitens scheint dies greuliche Laster damals wirklich unendlich gewöhnlich gewesen zu sein, so dass der Abscheu davor selbst bei den Besten etwas abgestumpft war." Als Beleg citirt Blanc dann Stellen aus Benvenuto's und Bocaccio's Commentaren zu Dante. — Im schroffen Gegensatze zu Blanc's Ansicht, der den Brunetto also für einen notorischen Sodomiten hält und allerdings die in diesem Falle auffällige Verwunderung Dante's unerklärt lässt, steht die Ansicht Barlow's. Indem auch er das oben erwähnte Märchen von der Verbannung Brunetto's wegen angeblicher Fälschung erzählt, bemerkt er dazu: „*This, however, has been thought a wicked invention of some Ghibelin, moved by the same spirit which would seem to have actuated, to a certain extent, his promising pupil, when he had thoroughly imbibed the principles of that party, so that, for a political sin against conscience, he put his respected master in a disreputable place: from which passage Gio. Villani may have been induced to call this very pleasant*

Form und Einkleidung dieses Erbtheils seines verehrten Lehrers bestimmt werden. Zwar sehen wir noch sonst durch die ganze "Commedia" hindurch Beispiele genug zerstreut, mit welcher Vorliebe der Dichter auf andere Dichter, Zeitgenossen oder Vorläufer und auf deren Dichtungen hindeutet oder anspielt: und so erschiene es ganz natürlich, dass er auch zu Ehren Brunetto's auf das einzige grössere Gedicht, das wir von ihm besitzen, hinwiese. Aber da im ganzen und grossen Brunetto's literarische Wirksamkeit und Bedeutung sich vorherrschend auf dem Gebiete der

---

gentleman "Mondano Uomo", the historian in this, as in some other cases, taking the hint from the "Divina Commedia"; unless, indeed, we suppose it to be a perversion of Ser Brunetto's humble confession in his "Tesoretto", cap. 21, v. 17—23, where he describes his going to the frate; and addressing his worthy friend to whom this work was inscribed, says —

Ond' io tutto a scoverto
Al frate mi converto,
Che m' ha penitenziato.
E poi ch' io son mutato,
Ragion è che tu muti;
Che sai, che siam tenuti
Un poco mondanetti.

Zu den letzten Worten fügt Borlow noch die Note: "*This mondanetti, diminutive of mondano, has been magnified into its ugly original which, with Villani, means lascivo or dissoluto, epithets quite inconsistent with the character of Ser Brunetto*" — So weit Barlow, der also diesen sehr liebenswürdigen Herrn (*this very pleasant gentleman*) nicht einmal für einen "Mondano Uomo" in Villani's Sinne gelten lassen will, geschweige denn für einen Sodomiten. Vielmehr sei Brunetto von seinem hoffnungsvollen Schüler (*his promising pupil*) Dante aus freien Stücken in den betreffenden Höllenkreis versetzt worden, nicht weil ersterer ein Sodomit, sondern weil letzterer ein eifriger Ghibelline gewesen! Barlow vergisst nur bei der Aufstellung dieser Hypothese, deren kühne Originalität ihm schwerlich bestritten wird, uns zu erklären, wie Dante so, gleichsam in Einem Athem, seinen Lehrer aufs ehrenrührigste verläumden und aufs ruhmvollste preisen konnte. Und wie vertrüge sich mit diesem ghibellinischen Fanatismus, der den Welfen, bloss weil er ein Welfe ist, aller Pietät des Schülers gegen den Lehrer zum Trotz in die Hölle steckt, die gleichaustheilende Gerechtigkeit, mit welcher wir Dante sonst in der Aus-

Prosa beurkundet hatte, muss bei Dante noch ein zweites Moment der Anlass gewesen sein, dass er mit Uebergehung jener andern im Jahre der Vision bereits veraltenden Werke ausschliesslich das von Brunetto "Tesoro" betitelte Gedicht namhaft machte. Auch dieses fing gewiss um jene Zeit der raschesten Fortschritte italienischer Poesie an zu veralten oder war bereits veraltet. Aber eben deshalb mochte Dante in einem gewissen Pietätsgefühl sich gemahnt sehen, an ein Gedicht zu erinnern, dem er selbst so manche Anregung des Denkens und Dichtens verdankt, dem

---

wahl seiner Sünder zwischen beiden Parteien walten sehen? — Zwischen diesen einander so widersprechenden Meinungen Blanc's und Barlow's liesse sich vielleicht eine vermittelnde Stellung einnehmen. Mit Barlow bin ich der Ansicht, dass sich aus Brunetto's Selbstbekenntniss im "Tesoro", er und sein Freund seien für "*un poco mondanetti*" gehalten, keineswegs eine Hindeutung auf das Laster, das im siebenten Höllenkreise gestraft wird, deduciren lässt. Für einen reuigen Sünder wäre diese Bezeichnung doch allzu glimpflich gewesen. Eben so bestreite ich mit Barlow die unerhört gezwungene Interpretation, welche Villani's "Uom mondano", das zu allen Zeiten nur einen weltlich gesinnten Mann bedeutet haben kann, als den höchsten Ausdruck geschlechtlicher Ausschweifung fassen möchte. Da aber, abgesehen von diesen beiden mehr als zweifelhaften Indicien kein anderes zeitgenössisches Zeugniss den Brunetto des genannten Lasters beschuldigt oder verdächtigt, so war Barlow wohl berechtigt, lediglich auf Grund der Dante'schen Vision den Brunetto nicht so ohne weiteres für einen notorischen Sodomiten zu halten, wie es freilich die meisten Commentatoren gethan. — Wenn ich so weit, aber auch um keinen Schritt weiter mit Barlow gehe, so stimme ich andererseits der oben angeführten Deduction Blanc's bei von der damaligen allgemeinen Verbreitung dieser Sünde und von der dadurch erzeugten Abstumpfung des Abscheus davor, selbst bei den Besten. Und in der That wenn wir in dieser Beziehung das ganze "Inferno" der "Commedia" mustern, finden wir den Abscheu unseres Höllenwanderers vor manchen andern Lastern und Kategorien von Lasterhaften schärfer betont und energischer ausgesprochen als seinen Abscheu vor der Sodomie und den Sodomiten. — Versetzen wir uns nun einmal in die Lage und Stimmung, in der sich unser Dichter befinden mochte, als er den funfzehnten Gesang seiner "Inferno" schrieb. Die Rückkehr nach Florenz und eine Aussöhnung mit der dort herrschenden Partei war aus äussern und innern Gründen für ihn nach wie vor ein Ding der Unmöglichkeit; aber zugleich hatte er sich auch entschieden von der Partei derer losgesagt, welche in einer nach seiner Ansicht falschen oder verderblichen Weise die Heimkehr

er offenbar, schon als dem Werke seines Jugendlehrers, ein fleissiges und aufmerksames Jugendstudium gewidmet hat. Man braucht deshalb nicht bis zu der kühnen Hypothese vorzugehen, als ob ihm aus diesem Studium des "Tesoro" der Gedanke und Plan der "Commedia" erwachsen sei, obgleich in der langen Reihe sogenannter Quellen, aus denen Dante die Idee seines grossen Gedichts geschöpft haben könnte, wie die Forschung sie allmählich gesammelt und aufgestellt hat, sich sehr viele mit geringern Ansprüchen auf diese Ehre finden möchten. Das aber lässt sich

---

aus dem Exil erstrebten. In dieser isolirten, beiderseits angefochtenen Stellung mochte er sich gedrungen fühlen, durch eine höhere Autorität sich die Correctheit seines Verfahrens bezeugen und zum Ausharren auf dem einmal betretenen einsamen Wege ermuthigen zu lassen. Eine solche höhere Autorität glaubte er nun in Brunetto gefunden zu haben, sowohl in dessen Eigenschaft eines staatskundigen Patrioten wie auch in dem Charakter eines hochverehrten Meisters, dessen Schüler gewesen zu sein, er sich noch immer rühmen mochte. Sollte aber Brunetto dieses Amt eines Apologeten für das Thun und Treiben seines ehemaligen Schülers verwalten, so konnte damit nicht gewartet werden, bis nach jahrelanger Arbeit etwa das "Inferno" abgeschlossen war und das "Purgatorio" in Angriff genommen wurde. Vielmehr auf der Stelle, wie Dante's leidenschaftlich energische Natur es erheischt, musste Brunetto sein gewichtiges Urtheil zu Gunsten Dante's in die Waagschale des Parteikampfes werfen. Er musste also in dem Theile der Vision, den Dante gerade unter der Feder hatte, auftreten. Dass Dante aber gerade in diesen dritten Bezirk des siebenten Höllenkreises ihn versetzte, dazu bestimmte ihn die notorische Thatsache, welche er Brunetto selbst v. 106—9 aussprechen lässt, dass vorzugsweise grosse Gelehrte u. s. w. zu jener Zeit dieses Lasters verdächtig oder schuldig waren. Hat doch unser Dichter wie den Brunetto auch den Priscian in diesen Bezirk versetzt, ohne viel zu fragen, ob irgend eine Stimme des Alterthums den berühmten Grammatiker auch wirklich der Sodomie verdächtig erklärt habe. In einer poetischen Vision, die nach der Auffassung Dante's und seiner Zeitgenossen eben nichts weiter als das, am allerwenigsten die Verkündigung eines Gottesurtheils oder eine authentische Schilderung der drei Reiche sein sollte, schienen derlei poetische Licenzen erlaubt und Dante durfte ebenso gut aus eigener dichterischer Phantasie dem Brunetto in einem beliebigen Höllenkreise begegnet sein, wie er aus derselben Quelle die von keinem Zeugen ihm verrathenen Details über das Ende der Francesca da Rimini und des Grafen Ugolino schöpfen durfte.

behaupten, dass der junge Dante in den Jahren, in welchen er mit dem mündlichen Unterricht seines Lehrers vielleicht gleichzeitig dessen aus dem französischen Exil mitgebrachtes Gedicht in sich aufnahm, ausser diesem "Tesoro" in der italienischen poetischen Literatur nicht viele ähnliche Vorbilder solcher lehrhaften Dichtung in allegorischem Gewande angetroffen hätte, wie er sie später freilich in unvergleichlich höherer Weise zur Ausstattung seiner "Commedia" verwendet hat. Aber abgesehen von dem lehrhaften Stoffe selbst, der in der "Commedia" gelegentlich verwerthet wird, während er im "Tesoro" Zweck und Inhalt des Ganzen ausmacht, bietet die Einleitung und Einkleidung des letztern so auffällige und mannichfaltige Berührungspunkte für die erstere, dass wir schon von selbst an eine Vergleichung und Zusammenstellung der beiden Gedichte denken müssten, auch wenn wir das persönliche Verhältniss der beiden Verfasser zu einander nicht kennten oder nicht berücksichtigten. Nicht als ob ein Dichterheros, wie Dante, einem Dichterpygmäen, wie Brunetto, hätte nachahmen wollen oder können — dazu ist die Kluft zwischen beiden zu weit und tief — aber angeregt mochte er doch werden, sei es unbewusst in Reminiscenzen, die ihm aus dem frühzeitigen Studium des Gedichts seines Meisters geblieben waren, sei es bewusst, wenn später einmal ein pietätvolles Andenken an den im Jahre 1294 Gestorbenen ihm dessen "Tesoro" zu wiederholter Lektüre wieder in die Hände gelegt hatte.

Mag es denn gestattet sein, von solchen Anregungen, welche Dante aus dem "Tesoro" empfangen konnte, einige hier aufzuzählen. Die Lobsprüche, die Brunetto im ersten Capitel seinem Gönner, dem Könige Ludwig IX. von Frankreich spendet, erinnern theilweise an die preisenden Charakteristiken, welche Dante im "Inferno" von dem Veltro, im "Purgatorio" von dem Dux des irdischen Paradieses, im "Paradiso" von Can Grande entwirft.[7])

[7]) Ich halte diese drei Figuren der drei Cantiche geflissentlich auseinander, indem ich den Veltro weder mit dem Dux noch mit dem Herrscher

— Im zweiten Capitel stellt Brunetto seine persönlichen Verhältnisse und politischen Beziehungen zu den florentiner Parteikämpfen ebenso unverhohlen in den Vordergrund, wie das auch Dante's Art ist. Wie Dante beklagt er diese Parteikämpfe und alles daraus entspringende Unheil nicht nur für sich, sondern für seine Landsleute. Wie Dante so schwebt ihm im Gegensatze zu der jetzt so zerrissenen Stadt — *Terra rotta di parte*, sagt Brunetto; *Città partita*, sagt Dante — das entschwundene Glück und Ansehen des alten Florenz als ein Ideal vor Augen. Wie Dante verirrt er, vom rechten Wege abkommend, sich in einen grauenvollen Wald *(E venni alla traversa — D'una selva diversa)*. — Wie Dante kommt auch Brunetto in diesem Walde wieder zu sich selbst und findet als Führerin und Meisterin, statt des Dante'schen Virgil, die als ein gewaltiges Weib personificirte Natur, die ihm in den folgenden Capiteln eine encyklopädische Unterweisung über alle möglichen Dinge im Himmel und auf Erden zuwendet. Wie aber Dante von Virgil auf eine höhere, über die seinige hinausgehende Leitung verwiesen wird, der er ihn schliesslich in der Person der Beatrice anvertraut, so heisst auch die Natur den Brunetto seinen Weg ohne sie fortsetzen, bis dass er als Quellen weiterer Belehrung die Personificationen der Philosophie, der vier Tugenden und den Liebesgott finden werde. Durch eine Wüste, wohl dreihundert Meilen sich erstreckend, gelangt Brunetto dann am dritten Tage in ein liebliches Thal, wo er so viele Könige und Kaiser, vornehme Herren und weise Meister sieht, wie Dante deren etwa im Limbus des "Inferno" oder im Thale der Nachtrast des "Purgatorio" erschaut haben mag. Wie Dante auf seinem höhern Bildungsgange einen Gefährten an dem Dichter Statius gewann, so gesellt sich auch

---

von Verona zu identificiren vermag. Für mich ist nur der letztere eine bestimmte geschichtliche Gestalt, die beiden andern aber Zukunftsbilder, welche des Dichters Phantasie seinen Bedürfnissen, Zwecken und Idealen gemäss geschaffen und prophezeit hat.

zu Brunetto, indem ihn Eine personificirte Tugend aus ihrer Lehre zu der Unterweisung einer andern entlässt und entsendet, ein fremder Ritter als Theilnehmer dieses mannichfachen ethischen und höfischen Bildungsganges. Wie erst Virgil (und später Statius) den Dante nicht bis an das Ende seiner langen Reise begleitet, sondern schon vorher von ihm scheidet, so verlässt auch der namenlose Gefährte den Brunetto, als dieser nun weiter zieht, um die Glücksgöttin und den Liebesgott zu sehen. Er findet letztern auf blumiger Wiese in der buntesten Gesellschaft allegorischer Personen und vieler anderer, theils trauriger, theils heiterer Figuren. Wie Dante gern classische Dichter als seine Gönner erscheinen lässt, so begegnet Brunetto hier dem Ovid, der als erfahrenster Meister der Liebe dem Unerfahrenen zur Flucht behülflich ist, als dieser die Gefahr gewahrt, die ihm von Amor's Pfeilen droht. Wie Dante von aller irdischen Weisheit weg sich der himmlischen zuwendet und nach abgelegtem Sündenbekenntniss immer höhere Grade der Heiligung erklimmt, so beichtet auch der reuige Brunetto bei den Mönchen in Montpellier seine Sünden und ermahnt zugleich einen Freund und frühern Genossen eines lockern Lebenswandels ein Gleiches zu thun, etwa wie Dante im "Purgatorio" seinen Jugendfreund Forese an ihr gemeinsames früheres weltliches Treiben erinnert. Von seinen Sünden losgesprochen, kehrt Brunetto in den Wald, der auch bei ihm die Welt und ihre Wirrsale bedeuten muss, zurück und reitet durch ihn hindurch auf den Berg Olympus, ganz so wie Dante im Eingange des "Inferno" aus seinem dunkeln Walde sich auf den sonnenhellen Berg der Wonne zu retten hoffte. Auf diesem Berge, wo er die ganze Welt zu seinen Füssen liegen sieht, erblickt Brunetto den Ptolemäus, Meister der Astronomie und Philosophie, der durch ein Wunder Gottes so lange am Leben geblieben ist und sich anschickt, den Fragen des Ankömmlings bereitwillig Rede zu stehen, ganz so wie mancher Weise und Grosse dem wandernden Dante in seiner Vision

bereitwillig Rede stand. Was Brunetto nun über den Weltenbau und so weiter aus dem Munde des Ptolemäus, dessen ganze Erscheinung lebhaft an den Cato zu Anfang des "Purgatorio" erinnern muss, erfahren hat, das will er lieber in Prosa mittheilen oder, mit andern Worten, Brunetto verweist auch hier, wie gelegentlich vorher in seinem Gedicht, auf seinen französischen "Tresor" als eine bereits beabsichtigte Ergänzung und Ausführung seines italienischen "Tesoro". So verweist ja auch Dante, wenigstens andeutungsweise, in Einem seiner Werke auf das andere; in der "Vita Nuova" auf die "Commedia", im "Convito" rückwärts gewandt, auf die "Vita Nuova", und vorwärts gewandt auf die Schrift "De volgari Eloquio"; oder er nimmt auch wol berichtigend Bezug in Einem Werke auf das in einem andern Gesagte und nachher als falsch Erkannte, wie z. B. in der "Commedia" auf die im "Convito" gegebene Erklärung der Mondflecken.

Solche Berührungspunkte zwischen der "Commedia" und dem "Tesoro" mögen, jeder einzelne für sich allein betrachtet, weniger ins Gewicht fallen; aber, in übersichtlicher Reihe zusammengefügt, gewinnen sie doch eine Art von Beweiskraft, welche nun von anderer Seite her noch ansehnlich verstärkt wird. Es sind das die zu den sachlichen Berührungspunkten hinzutretenden sprachlichen: Wortbildungen, Phrasen, Metaphern, welche beiden Gedichten gemeinsam sind, entweder identisch oder doch annähernd. Allerdings wie wir bei der obigen Zusammenstellung, um sie in ihrem wahren Lichte erscheinen zu lassen, auf die Kluft hinweisen mussten, welche in der Conception und Ausführung eines Dichterwerks den grossen Poeten von dem kleinen trennt, so wird auch hier der gewaltige Unterschied zu betonen sein zwischen Dante, dem Schöpfer einer Sprache, wie er sie zum vollkommenen Ausdruck seiner hohen Gedanken bedurfte, und zwischen Brunetto, der über die Schranken der vorgefundenen, damals noch durchaus unfertigen Dichtersprache seiner Zeit kaum hinauskam. Auf Schritt und Tritt begegnen uns im "Tesoro" lautliche, flexi-

vische und metrische Ungenauigkeiten; und provenzalische Formen, wie Brunetto's italienische Vorgänger und Zeitgenossen sie in ihrer eigenen Unselbständigkeit ihren Meistern und Mustern, den Troubadours, so reichlich entlehnten, entstellen auch vielfach die Sprache des "Tesoro". Auch bei Dante kommen gelegentlich Archaismen, die sich als Provenzalismen zu erkennen geben, vor, aber selten anderswo als im Reim, dem in dieser Beziehung selbst der sprachgewaltige Dichter Concessionen macht, zu denen er sich sonst schwerlich verstanden hätte.

Indem wir also eine Reihe sprachlicher Berührungspunkte zwischen den beiden Gedichten, mit denen wir es hier zu thun haben, aufzuzählen versuchen, folgen wir der bequemern Uebersicht zu Liebe ohne weitere systematische Unterabtheilungen dem Texte des "Tesoro" nach dem Verlaufe seiner Capitel und stellen seinem einzelnen hervorzuhebenden Verse oder Passus den entsprechenden Vers oder Passus der "Commedia" gegenüber, nur da, wo es nöthig scheint einen kurzen Commentar hinzufügend.[6])

Tes. Cap. 1, v. 25—27:

E 'l vostro cor valente
Poggia sì altamente
In ogni beninanza

Par. 20, 99:

E vinta vince con sua beninanza.

Tes. Cap. 1, v. 30—31:

Che per neente avete
Terra, oro e argento.

Inf. 1, 103:

Questi non ciberà terra nè peltro.

Tes. Cap. 2, v. 4—5:

Sì ch' ell' era di tutto
La donna di Toscana

sagt Brunetto von Florenz, und Dante sagt von Italien:

[6]) Nachträglich bemerke ich, dass einige der von mir angeführten Parallelstellen bereits von Nannucci in seinem *Manuale della Letteratura Italiana* in dem Abschnitt, der von Brunetto Latini handelt, citirt sind.

Purg. 6, 78:

Non donna di provincie, ma bordello.

Tes. Cap. 2, v. 33:

Incontrai ano scolaio.

Diese metrische Verschleifung des Diphthonges *ai* mit dem folgenden anlautenden Vocal zu Einer Silbe entspricht der Dante'schen Behandlung des *aio*, wie z. B.

Inf. 6, 79:

Farinata e il Tegghiaio che fur sì degni.

Tes. Cap. 2, v. 51—54:

Ed io, ponendo cura,
Tornai alla natura,
Ch' audivi dir che tene
Ogn' uom, ch' al mondo vene.

Den Latinismus, den Brunetto hier ohne Noth setzt, hat Dante im Reim:

Inf. 26, 78.

In questa forma lui parlare audivi.

Tes. Cap. 3, v. 1—2:

Ma tornando alla mente
Mi volsi.

Inf. 6, 1:

Al tornar della mente, che si chiuse.

Tes. Cap. 4, v. 7—9:

Io sono la Natura
E sono una fattura
Dello sovran fattore

Inf. 3, 4:

Giustizia mosse il mio alto fattore.

Tes. Cap. 5, v. 58—59·

Che contra l'arte mia
Fu 'l suo ingeneramento.

Wie die Natur hier ihre Wirkungen als *arte mia* bezeichnet, so auch bei Dante:

Purg. 25, 70—71.

Lo Motor primo a lui si volge lieto
Sopra tanta arte di natura.

Tes. Cap. 12, v. 9:

Disse: fi' di Latino.

Parad. 11, 89:

Per esser fi' di Pietro Bernardone.

Tes. Cap. 13, v. 1—2:

Or va mastro Brunetto
Per lo cammino stretto

und ähnlich Tes. Cap. 19, v. 1—2:

Or se ne va il maestro
Per lo cammino a destro.

Inf. 10, 1—3:

Ora sen va par uno stretto calle
Tra il muro della terra e li martíri
Lo mio Maestro.

Tes. Cap. 13, v. 23—24:

Ed io pensando forte
Dottai ben della morte.

In ähnlichem Zusammenhange und Sinne gebraucht Dante das substantivische *dotta:*

Inf. 31, 109—111:

Allor temett' io più che mai la morte,
E non v' era mestier più che la dotta,
S' io non avessi viste le ritorte.

Tes. Cap. 16, v. 119—120:

E se avanzasse un poco,
Non ti smagar di loco.

Purg. 27, 104—105:

Ma mia suora Rachel mai non si smaga
Dal suo miraglio, e siede tutto giorno.

Tes. Cap. 16, v. 155—157:

Ch' io gentil tengo quegli
Che par che modo pigli
Di grande valimento.

Wie Brunetto hier *quegli* im Accusativ gebraucht, so Dante das syncopirte *quei:*

Inf. 2, 104.

Chè non socorri quei che t' amò tanto.

Tes. Cap. 16, v. 255—257:

E quando se' 'n brigata,
Seguisci ogni fiata
Lor via e lor piacere.

Diese ungewöhnliche Inchoativform *sequisci* hat Witte aus den besten Codices wieder hergestellt:

Purg. 1, 112:

Ei cominciò: Seguisci li miei passi

nachdem die frühern Editoren dafür gesetzt hatten: *Ei cominciò: Figliuol, segui miei passi.*

Tes. Cap. 18, v. 189—190:

E tu per nulla sorte
Non dubitar di morte.

Inf. 33, 45:

E per suo sogno ciascun dubitava.

Tes. Cap. 19, v. 3:

Pensando duramente.

Wie Brunetto hier *duramente* für "beharrlich" gebraucht, so Dante das entsprechende *duro:*

Purg. 27, 34.

Quando mi vide star par fermo e duro.

Tes. Cap. 19, v. 5—7:

Delle cose vedute,
Che son maggiori essute,
Ch' io non so divisare.

Wie hier *divisare* sowohl "beschreiben" als auch "erzählen" bedeuten kann, so ist derselbe Zweifel

Purg. 29, 32:

Sotto così bel ciel, comm' io diviso

statthaft.

Tes. Cap. 19, v. 9:

Chi ha la mente sana.

Inf. 9, 61:

O voi, ch' avete gli intelletti sani.

Tes. Cap. 19, v. 179—183:

Vidi Ovidio maggiore
Che gli atti dell' amore
Che son così diversi
Rassempra e mette in versi.

Diesem *rassempra* entspricht Dante's *assempra:*

Inf. 24, 4—5:

Quando la brina in sulla terra assempra
L' imagine di sua sorella bianca.

Tes. Cap. 19, v. 214:

Così l' alpe passai.

Wie Brunetto hier das auch bei ihm als Singular stehende *alpe* in uneigentlichem Sinne gebraucht, ebenso Dante:

Inf. 16, v. 100—101:

Rimbomba là sopra san Benedetto
Dell' alpe, per cadere ad una scesa.

Tes. Cap. 20, v. 2—4:

A cui molto contrare
D' allegrezza e d' affanno
Par venuto ogni anno.

Purg. 18, 15:

Ogni buon operare e il suo contraro.

Tes. Cap. 20, v. 39—40:

Nè cosa ci è si clera
Che non fallisca e pera.

Purg. 14, 29—30:

Si sdebitò così: Non so, ma degno
Ben è che il nome di tal valle pera

Tes. Cap. 20, v. 44—45:

Ahi uom, perchè ti vante,
Vecchio, mezzano e fante?

Hier wie in einer vorhergehenden Stelle

Tes. Cap. 17, v. 110—111:

Si che i vecchi è li fanti
Abbian di te speranza

gebraucht Brunetto *fante* ebenso wie Dante

Purg. 11, 66:

E sallo in Campagnatico ogni fante.

Tes. Cap. 20, v. 67—68:

Già non camparo un giorno
Fora del suo ritorno.

In demselben uneigentlichen Sinne "Heimkehr zu Gott, Tod" gebraucht auch Dante *ritorno:*

Parad. 30, 114:

Quanto di noi lassù fatto ha ritorno.

Tes. Cap. 20, v. 48—49:

Già non sai l'ora, e quando
Vien quella che ti porta.

Portare für "davontragen" kennt auch Dante

Inf. 27, 113—114:

Ma un de' neri Cherubini
Gli disse: Nol portar, non mi far torto.

Tes. Cap. 21, v. 27—28:

Se per modo d' orgoglio
Enfiasti in quello scoglio.

Purg. 2, 122:

Correte al monte a spogliarvi lo scoglio.

Tes. Cap. 21, v. 53—55:

O s' hai tenuto a schifo
La gente o torto il grifo
Per tua gran mattesia.

Inf. 31, 126:

Però ti china, e non torcer lo grifo.

Tes. Cap. 21, v. 106—107:

O se tu dai conforto
Di male a' suoi guerrieri.

Inf. 28, 135:

Che diedi al re Giovanni mai conforti.

Tes. Cap. 21, v. 159—160:

Ma croio e neghittoso
È inver Dio glorioso.

Inf. 30, 102:

Col pugno gli percosse l' epa croia.

Tes. Cap. 21, v. 237—238:

E un altro per empiezza
Alla zara s' avvezza.

Purg. 6, 1:

Quando si parte il giuoco della zara.

Tes. Cap. 21, v. 277—278:

Par iscarsezza sola
Vien peccato di gola.

Inf. 6, 53:

Per la dannosa colpa della gola.

Tes. Cap. 21, v. 297—298:

Ben è tenuto Bacco
Chi fa del corpo sacco.

Inf. 28, 26—27:

La corata pareva, e il tristo sacco
Che merda fa di quel che si trangugia.

Tes. Cap. 21, v. 299—300:

E mette tanto in epa
Che talora ne criepa.

Inf. 30, 119—122:

Rispose quel ch' avea enfiata l' epa:
E sieti reo che tutto il mondo sallo
E te sia rea la sete onde ti crepa
Disse il Greco, la lingua.

Tes. Cap. 22, v. 33—36:

Lo domandai del nome
E chi egli era, e come
Si stava sì soletto
Senza niun ricetto.

Inf. 16, 102:

Ove dovea per mille esser ricetto.

Natürlich kann einer solchen Aufzählung von Uebereinstimmungen zwischen der "Commedia" und dem "Tesoro" nicht die Meinung zum Grunde liegen, als ob dieselben sich ausschliesslich zwischen Dante und Brunetto nachweisen liessen: manche der citirten Eigenthümlichkeiten sind unzweifelhaft als Gemeingut der ältesten italienischen Poesie anzusehen. Aber doch möchte es schwer halten, zwischen der "Commedia" und irgendeinem andern vor-Dantischen Gedichte so viele materielle wie formelle Aehnlichkeiten zu entdecken, wie gerade zwischen diesen beiden. Jedenfalls erscheinen sie wenn wir sie zusammenfassen, als ein hinreichender Beweis des sorgfältigen Studiums und des treuen Andenkens, welches Dante dem Werke seines verehrten Meisters gewidmet haben muss. Mit voller Absicht durfte er also in den Abschiedsworten, die er im "Inferno" dem Brunetto in den Mund legt, sich von diesem "*il mio Tesoro*" anempfehlen lassen. Hat er doch in der "Commedia", vorher wie nachher bei jedem Anlass die gewissenhafteste Beeiferung an den Tag gelegt, das literarische Testament seines Meisters zu vollziehen.

Wenden wir nun von diesen letzten, hinlänglich besprochenen Worten Brunetto's den Blick rückwärts auf einen vorhergehenden Theil des Dialogs zwischen ihm und Dante, so glauben wir schliesslich noch einen weitern Einwand gegen die allgemeine Annahme, dass unter dem "*il mio Tesoro*" lediglich Brunetto's französischer "Tresor" zu verstehen sei, beibringen zu können. Wenn Dante da sagt:

Chè in la mente m' è fitta, ed or mi accora
La cara e buona immagine paterna
Di voi, quando nel mondo ad ora ad ora
Mi insegnavate come l' uom s' eterna;
E quant' io l' abbia in grado mentre io vivo
Convien che nella mia lingua si scerna

so spricht er so emphatisch wie möglich seine Anerkennung alles dessen aus, was er zu eigener Förderung und zur Sicherung seines bleibenden Gedächtnisses bei der Nachwelt der Lehre und Unterweisung seines Meisters zu verdanken habe und wie er sich stets als dessen Schüler bekennen werde. Diese Lehre und Unterweisung kann aber im wesentlichen keine andere gewesen sein, als diejenige, welche damals der Welt längst im "Tresor" vorlag, sowohl im französischen Originaltext, wie auch im Bono Giamboni's italienischer Uebersetzung. Es hätte also keinen rechten Sinn gehabt, wenn Brunetto nach solchen nachdrücklichen Betheuerungen seines dankbaren Schülers schliesslich ihm noch einmal, als ob er etwas bis dahin nicht Berührtes und Vergessenes nachhole, eben diesen "Tresor" ins Gedächtniss zurückriefe und ans Herz legte.

Obige Abhandlung war bereits für den dritten Band (1871) des Dante-Jahrbuchs bestimmt, konnte aber, als zu spät eingesandt, keine Aufnahme mehr in demselben finden. Ich erlaube mir das hier zu bemerken in Bezug auf etwaige seitdem erschienene Publicationen, welche den von mir behandelten Gegenstand berühren könnten. N. D.

Dante und seine Meister.

Von

H. K. Hugo Delff.

Die Frage, ob der Verfasser der "Göttlichen Komödie" Scholastiker oder Mystiker gewesen, ob seine wahren Meister, die Männer nach seinem Geist und Herzen Aristoteles und der Aquinate, oder die Victoriner, Bernhard und Bonaventura waren, diese Frage gehört der allgemeinen Geschichte der Cultur an und ist für dieselbe in gleichem Masse wichtig, als die Jahrhunderte nichts hervorgebracht haben, was mit der "Göttlichen Komödie" in dieser ihrer eigenthümlichen Art und Grösse sich vergleichen liesse. Nachdem die bezeichnete Frage in dieser bestimmten Form zuerst von mir zur Erörterung gebracht ist, habe ich geglaubt den Dichter, sofern ja eben dieser aus den von mir dargebotenen Gesichtspunkten wenigstens mir in einem höhern Glanze erschien, nicht vernachlässigen zu dürfen, sondern manchem Einwand und manchem kritischen Lächeln gegenüber, welches letztere die eigentliche Pointe übersehend meine Versuche nach dem Thema: *Tant de bruit pour une omelette* behandelte, mich nach solchen Beweisgründen umzuschauen, die womöglich abschliessender und entscheidender Natur wären, sowie nach solchen Illustrationen, welche die Natur des Problems nicht mehr verkennen liessen.

So sehr ich eine sowol persönliche als wissenschaftliche Abneigung gegen die Scholastik hege, fällt es mir doch natürlich nicht ein, das speculative Genie eines Thomas von Aquino leugnen zu wollen, wenn ich auch glaube, dass sich dasselbe bei näherm Besehen und wenn man einmal Ernst machte, diese Kategorien und Formeln auf Realbestimmungen zurückzuführen, etwas reduciren würde. Allein ich bin der Meinung, dass wenn man die "Göttliche Komödie" in Hinsicht ihres philosophischen Gehalts der herkömmlichen Ansicht zufolge nur für ein populäres Compendium der Thomistischen Theologie und Philosophie ansehen wollte, dies nur zum Schaden der guten Meinung, die man vom Dichter zu hegen wünschen muss, geschehen könne. Denn gerade das, was dem Aquinaten als philosophische Grösse anzurechnen sein würde, gerade die eigentlichen Feinheiten seiner Distinction und die Tiefen seiner Definition würden hier gänzlich ausfallen; der eigentliche Zauber, den sein System für den Verstand hat, würde hier verflogen, nur die Schablone, ein nacktes Gerippe zurückgeblieben sein, an dem weder Verstand noch Gemüth sich erfreuen könnten. Dass nicht freilich doch diese Schablone im Gedicht mehr als zu viel gefunden werde, ist ja freilich nicht zu leugnen; aber schlimm würde es um das Genie des Dichters stehen, wenn das der philosophische Kern und der ganze philosophische Gehalt wäre. Dass bei solchem Staub der Schule, wäre der Dichter in der That ganz von ihm eingenommen und durchdrungen gewesen, noch diese geniale Fülle schöpferischer Kraft zu entwickeln und zu erhalten möglich gewesen, *hoc credat Judaeus Apella.* Wohl aber möchte es sich begreiflich machen lassen, dass jene Ursprünglichkeit, jener lebensvolle Drang, der die Mystik beseelt, bei natürlicher Anlage zu den höchsten Adlerflügen der Poesie beschwingen könne.

In dem Schreiben an den grossen Can spricht sich Dante über den Charakter der "Divina commedia" folgendermassen aus:

Istius operis non est simplex sensus, immo dici potest polysemum, hoc est plurium sensuum; nam alius sensus est qui habetur per literam, alius qui habetur per significata per literam. Et primus dicitur literalis, secundus vero allegoricus sive mysticus. So wenigstens liest Fraticelli. Dass aber diese Lesart *(sive mysticus)* der andern *(sive moralis)*, wie es scheint allgemein adoptirten, vorzuziehen sei, möchte aus Folgendem hervorgehen. Einmal schon aus dem Zusammenhang der Stelle, wo in den später aufgeführten Untertheilen ein moralischer Sinn wieder von einem allegorischen unterschieden wird. Dann aber aus dem Context der mittelalterlichen Theologie. In dieser wird soviel ich weiss, nirgends der *sensus moralis* als Ausdruck für den ganzen innern Sinn gebraucht, sondern bedeutet stets einen bestimmten Untertheil dieses ganzen. Als solcher wird er von dem allegorischen als ebenfalls einem Untertheil immer unterschieden, dagegen allerdings gilt der *sensus mysticus* nur für einen andern Ausdruck jenes allegorischen, wie in den schon in meiner ersten Studie (1869) angeführten Stellen aus Richard und Hugo von St. Victor, wo aufgeführt werden historischer, tropologischer oder moralischer, allegorischer oder mystischer Sinn. Mehr noch aber bezeichnet ganz bestimmt der *sensus mysticus* in dieser Terminologie wohl mitunter den ganzen innern Sinn, wie z. B. Bonaventura zeigt in *Hexaëmeron, sermo XII: Secundum hoc est triplex intelligentia spiritualis: Allegoria quid credendum, Anagogia quid exspectandum, Tropologia, quid operandum. Intelligentia literalis est quasi facies naturalis Aliae sunt facies mysticae.* Da also sind alle von Dante ausgeführten Untertheile, und als ihr Gemeinbegriff der *sensus mysticus*.

Ich habe diesen Punkt hier erörtern wollen, weil man mir den Gebrauch jener Lesart zum Vorwurf gemacht hat, dabei voraussetzend, dass ich mich derselben als Beweismittel habe bedienen wollen. Das letztere ist nun offenbar eine völlig falsche Annahme. Denn der Gebrauch einer traditionellen Terminologie

kann an und für sich nichts beweisen, und ist von mir auch nie so angesehen worden.

Bereits Ozanam, dessen Buch über die Philosophie Dante's übrigens mehr ein rhetorisches Gemälde, als eine wissenschaftliche Abhandlung ist, und bei dem man, da er nicht referirt, sondern aus seinem Geiste heraus reproducirend vielmehr wie ein rhetorischer Künstler frei componirt, die eigenthümlichen Gedanken und Denkweisen Dante's nur mit Mühe und kaum erkennt — also bereits Ozanam zeigt sich geneigt den Mystiker in Dante hervorzuheben. Allein doch weist er dem Aquinaten den grössern Einfluss zu und sucht daneben den Unterschied von Scholastik und Mystik möglichst zu verwischen. Das stand nun ihm wohl an, der seinem Sinne nach weniger infolge unbefangener Untersuchungen gesicherte Ansichten, als eine geschichtliche Malerei geben und in der Verherrlichung Dante's zugleich seine Kirche verherrlichen wollte.

Es ist wohl unleugbar, dass der Aquinat einen beträchtlichen Einfluss auf Dante geübt hat; wollten wir selbst zugeben, den grössern, so würde sich doch immer noch fragen, in welchem Betracht, qualitativ oder quantitativ, in Bezug auf den Geist oder in Bezug auf den äussern Apparat. Wenn wir finden, dass der Geist, dass die Intima der "Göttlichen Komödie" mystischer Natur wären, so dürften wir das Werk wohl überhaupt ein Denkmal der Mystik, und seinen Verfasser einen Mystiker nennen. Eine andere und doch eigentlich mit der ersten identische Frage ist die: War Dante Aristoteliker oder Platoniker? Der feine Kenner der platonischen Philosophie Marsilio Ficino behauptet das erstere. Auch Ozanam zeigt sich geneigt, irgendeine Beeinflussung von seiten des Platonismus zuzugeben und sagt: "Cicero, Boethius, der heilige Augustinus u. a. mussten gewaltig auf ihn einwirken und ihn vielleicht als einen unfreiwilligen Proselyten der platonischen Ideen anziehen." Alle Welt aber hält Dante für einen Aristoteliker. Warum denn? Dass er ihn häufig citirt,

— ihn seinen Meister heisst, jedoch dies eben nur innerhalb einer ganz bestimmten scharfen Grenze — dass er ihn mit dem Titel des Philosophen κατ' ἐξοχήν beehrt, das beweist eben nicht viel. Dem allgemeinen theologischen Sprachgebrauch hiess eben Aristoteles überall der Philosophus schlechtweg. Bonaventura füllt ganze Folioblätter mit Citaten aus den Schriften "des Philosophen", wie auch er ihn nennt, und entnimmt ihm alle seine systematischen Constructionen. Dennoch ist derselbe von weit grösserer Verehrung erfüllt gegen Plato und Plotin, soweit er von ihnen wusste (nach Augustin und Macrobius wohl hauptsächlich). In dem VI. *sermo in Hexaëmeron* sagt er, dass die Heroen der alten Philosophie zwar in Bezug auf das *principium et finis* (als nämlich Gott) einig gewesen seien, einige jedoch hätten geirrt, indem sie in Bezug auf das Mittlere abgewichen wären. *Nam aliqui negaverunt, in Deo esse exemplaria rerum quorum Princeps videtur esse Aristoteles, qui diversis locis execratus ideas Platonis.* Daraus leitet er dann andere darin enthaltene Irrthümer des "Philosophen" ab, als die Leugnung der Göttlichen Vorsehung (einer specifisch platonischen Idee) — die Leugnung einer Vergeltung nach dem Tode — endlich eines Anfangens der Welt und der Zeit (welches freilich auch nicht platonisch sein würde). Auch preist er jene *antiqui et nobiles philosophi*, als Erfinder der vier Cardinaltugenden, von denen Aristoteles nichts wisse. Plotinus ist ihm *cum Platone inter philosophiae professores* der *princeps*. Endlich nennt er sie erleuchtete Philosophen, indem er sich im VII. Sermo der Worte bedient: *Sed quidquid Aristoteles senserit, alii philosophi illuminati statuerunt ideas etc.* Und Dante in dem Schreiben an den grossen Can, während er Aristoteles nur heranzieht zum Zweck logischer und physikalischer Notizen, erhebt er nicht selbst den Plato über jenen, indem er ihn jenen Meistern anreiht, denen er im "Paradiso" und in der Krönung des Ganzen, dem XXXIII. Gesang, gefolgt sei, und mit Beziehung auf das. v. 58 fg. oder deren Parallele

I, v. 3 fg. sagt: *vidit ergo, ut dicit, aliqua, quae referre nescit et nequit rediens. Diligenter quippe notandum est, quod dicit "nescit" et "nequit". Nescit, quia oblitus, nequit, quia si recordatur et contentum tenet, sermo tamen deficit. Multa namque per intellectum videmus, quibus signa vocalia desunt; quod satis Plato insinuat in suis libris per assumptionem metaphorismorum; multa enim per lumen intellectuale vidit, quae sermone proprio nequivit exprimere.* Musste nicht also Plato sich jener übermenschlichen Erhöhung, jenem Bronn der wahren Weisheit wenigstens angenähert haben, in die Dante seine trunkenen Sinne tauchte? Sowie Eckhart sagt: "Plato, der grosse Pfaff, der fahnt an, und will reden von grossen Dingen. Er spricht von einer Lauterkeit, die ist in der Welt, und ist nicht in der Welt."

Aber, hält man mir wieder entgegen, räumt nicht Dante in dem sog. Limbus dem Aristoteles unter den Weisen des Alterthums den Vorrang, das Präsidium ein, nennt er ihn nicht den Meister derer, die da wissen? Ich frage, was will das sagen? Wie, was das sagen will? Natürlich alles. Ich sage, sehr wenig! Man legt gewöhnlich den Nachdruck auf den "Meister", man schreibe doch auch der nähern Bestimmung einige Bedeutung zu. Und welche denn? Gewiss eine lobende nur in sehr eingeschränktem Sinn, in vieler Beziehung eine tadelnde. Und so findet sich in dem Pomp dieses Citats eine geheime tiefe Ironie.

Allerdings hat Dante ja mit jener Bezeichnung völlig Recht. War es doch Aristoteles, der jener Zeit alle ihre systematische und dialektische Kunst, ihre systematischen Grundrisse, ihre Kategorien, ihre physikalischen Kenntnisse, den ganzen Umfang der Rhetorik und Grammatik brachte. So entlieh ihm die Theologie die Form, durch die sie wissenschaftlichen Charakter sich aneignete. Aber die Substanz war keineswegs aristotelisch, sondern von Anfang an platonisch. Es war in diesen Kreisen bestimmtes Bewusstsein, dass Aristoteles nur soweit als Meister zu ehren sei, als eben es sich um die Wissenschaft der Natur,

sowie um die metaphysischen und logischen Constructionsunterlagen für den Inhalt des Glaubens handle. Sofern aber dieses blosse, dem endlichen Verstand entsprungene Wissen selbst ein Ganzes oder gar das Ganze ausmachen wollte, wie in seinem Urheber und den Arabern und ihren occidentalischen Verehrern, da war es Sünde und Thorheit, *vanitas vanitatum*. Ich wiederhole, nicht nur insofern solches sich etwa zur christlichen Wahrheit in offene aggressive Opposition stellte, sondern schon an sich, sofern es sich für ein Ganzes ausser oder neben dem Glauben, oder gar für das Ganze und Wahre gab — solches blosse Wissen in dieser seiner Blossheit und Selbstüberhebung war nur eine andere Eitelkeit neben all den andern dieser Welt, und mit stolzer Verachtung sah der Gläubige, zumal der die Substanz der Wahrheit schmeckende Mystiker auf sie herab. Ich hoffe, dass man nun meine obigen räthselhaften Behauptungen begreifen wird — die geheime Ironie, die unter scheinbarem Beifall sich verbirgt.

Um jedoch zugleich noch einen Beleg beizubringen, einen neuen zu den alten, die anderswo ihre Stelle fanden, wollen wir denjenigen hören, den Dante neben Thomas nicht als den Geringern als seinen Lehrer nennt, Bonaventura in der kleinen Schrift "*Principium sanctae scripturae*" (in der mainzer Ausgabe seiner Werke tom. I, p. 4). Nachdem er den "*Philosophus*" in fast allen seinen Schriften anführt, und alle erlaubten heidnischen Wissenschaften aufgezählt hat, fährt er fort: *Et istarum scientiarum unus est finis, scilicet beatitudo creata plena miseriis ... Contra istorum nunquemque invenitur Hieremias propheta: Et nunc quid tibi, inquit, vis in via Aegypti, ut bibas aquam turbidam? Unde Augustinus de vera religione: Omissis, ait, et repudiatis nugis theatricis et poeticis divinarum scripturarum consideratione et tractatione pascamus animam vanae curiositatis fame et siti fessam et aestuantem et inanibus phantasmatibus tanquam pictis epulis frustra refici satiarique cupientem.*

Transite, inquit, ad me omnes, qui concupiscitis me et generationibus meis implebimini. Nulla enim scientia mundana adimplere potest animam, quia in eis docetur tantum veritas creata. Omnis autem creatura vanitati subjecta est. Vanum autem est, quod non confert ad plenitudinem continenti.

Hier bietet sich uns eine treffliche Gelegenheit, im Vorbeigehen den "Convito" zu vergleichen, und durch diese Vergleichung den Standpunkt seines Verfassers in das wahre Licht zu stellen. Es war in der That ein genialer Blick, durch den Karl Witte 1831 in jener kleinen Schrift dem allgemeinen Glauben entgegen zuerst einen ethischen Gegensatz zwischen dem "Convito" und der "Göttlichen Komödie" aussprach. Wenn diese Anschauung noch solche findet, die ihr widersprechen, so werden sie doch weichen müssen, wenn sie den ganzen Zusammenhang der Literatur sich für jene, gegen sie sich erheben sehen. Bekanntlich war neben den Epikuräern in den üppigen durch schnellen Reichthum schwelgerischen Grossstädten zu jener Zeit in Italien, und zwar besonders an den Hochschulen das Ansehen und die Zahl der Aristoteliker nach dem Vorbild der Avicenna und Averroës nicht klein. Zu diesen gehörte auch der Verfasser des "Convito". Schon deswegen könnte ein Kundiger darüber nicht in Zweifel sein, wenn er liest, wie Dante sich lange mit der Vorstellung einer Coäternität der Materie umhergeschlagen habe, bis schliesslich doch eigentlich nur die Pietät gegen den traditionellen Glauben gesiegt; wenn er ferner liest, wie sich Dante das specifisch arabische Dogma, dass die Materie das *principium individuationis* sei, aneignet. Sodann ist ja aber da die Differenz in der Ansicht vom höchsten Gut, das der Verfasser des "Convito" in der Speculation und dem durch logische Schlusskünste sich vollziehendem Wissen, der Verfasser der "Göttlichen Komödie" wie überhaupt der fromme Theolog und der Mystiker in der Vereinigung mit Gott findet. Augenscheinlich ist der Verfasser des "Convito" nicht weit entfernt von der Aehnlichkeit des Porträts,

das Duns Scotus entwirft, indem er sagt: "Wenn man (wie die scholastische Theologie) annimmt, dass der Mensch seine Bestimmung nicht in diesem Leben erreichen kann, so sage ich, dass dies nicht durch das natürliche Licht der Vernunft bekannt ist, da nach dem Philosophen Bestimmung und Seligkeit des Menschen einfach die Speculation ist, die er einfach in diesem Leben erreichen kann. Denn zu dieser Seligkeit gehören Gesundheit, Glücksgüter u. s. w., was alles dem Menschen in diesem Leben zukommt, da die Philosophen niemals von einer andern Seligkeit gesprochen haben, als von derjenigen, welche in diesem Leben erreicht werden kann. Es ist also richtig, dass eine gewisse Seligkeit durch das Licht der Vernunft bekannt ist, aber nicht jene, die in einer klaren Anschauung Gottes nach diesem Leben besteht; eine solche wird nur infolge der Glaubenssätze festgehalten." Nun mag es gerne sein, dass der Verfasser des "Convito" ebenfalls diese Seligkeit nach diesem Leben "infolge der Glaubenssätze" festgehalten, aber diese war ihm doch ein Transscendentes, Entlegenes, aller concreten Auffassung Ermangelndes — sie war ihm nicht Gegenstand innigsten Sehnens, sondern er fand in der That sein ganzes Genügen in dem demonstrativen Wissen. Der Verfasser der "Göttlichen Komödie" dagegen hob sich auch über die Scholastik und die Glaubenssätze hinaus, und nahm eben diese Seligkeit, die jene erst jenseit dieses Lebens setzten, schon in diesem Leben, *in hac vita,* in Anspruch, und jenes Wissen wie alles irdische und endliche Treiben als Eitelkeit erkennend, fand er in dieser allein ganzes ausschliessliches Genüge. Diese innere Umkehr ist jedoch keineswegs als solche von der Scholastik zur Mystik zu verstehen. Wie gesagt, der Verfasser des "Convito" ist uns ein Schüler der aristotelisch-arabischen Philosophie, jedoch in dem Sinne, dass infolge angewachsener Pietät gegen den traditionellen Glauben die eigentlichen diesem feindlichen, die Substanz des Glaubens das Wunder zerstörenden Consequenzen nicht zur vollen Wirkung kommen konnten. Er

war also seinem innersten Herzenstrieb nach ein solcher Wissenslustiger, verknüpfte aber äusserlich durch eine subjective Gewöhnung oder ein subjectives Bedürfniss mit diesem seinem abstracten Wissen die Bestimmungen der kirchlichen Dogmatik, die ihm von der Scholastik eines oft citirten *buon fra Tommaso* dargereicht werden mochten. So hing ihm der Scholastiker äusserlich an, hier ihm als Averroisten, wie er nachher ihm als Mystiker ebenso äusserlich war. Für seine von der absoluten Wahrheit getrennte, nur im Relativen, Endlichen sich ergehende Wissbegier aber muss er auf seiner Weltenreise Busse thun; denn, sagt der Mystiker Bonaventura, mit einem harten Wort *(Sermo I in Hexaëmeron): Curiosus devotionem non habet.*

Jedoch wir eilen schon dem Gang unserer Untersuchungen voraus, die uns nöthigen vor allem uns mit denen auf das genaueste auseinanderzusetzen, die keinen Unterschied zwischen Scholastik und Mystik zugeben wollen, oder doch keinen bestimmten Gegensatz, keinen Gegensatz des Wesens und Princips, sowie auch einige sind, welche glauben, dass Plato und Aristoteles sich nur insoweit in ihrem Standpunkt unterschieden, als z. B. der eine die Transscendenz der andere die Immanenz der Universalia vorzugsweise hervorgehoben habe.

Soviel ist gewiss, besteht kein wesentlicher principieller Unterschied zwischen Mystik und Scholastik, sind sie etwa nur Grade und Stufen oder sozusagen Disciplinen einer und derselben Formation, so hat die Frage, ob Dante Mystiker oder Scholastiker gewesen, keinen Sinn; denn diese Frage involvirt ein bestimmtes *aut — aut*, und wenn etwa der andere Charakter, wie denn in der That, sich auch an ihm zur Erscheinung gebracht hätte, so könnte er, dem Sinne der Frage nach, dies doch keineswegs als constitutives Element seines Geistes und Sinnes gethan haben. Es ist also nothwendig, dass wir vor dieser Frage zunächst die andere zur Entscheidung zu bringen suchen, ob und inwiefern ein wesentlicher Unterschied zwischen Scholastik und Mystik

anzunehmen sei. Andere zwar behelfen sich gern mit der Redensart, Dante habe in seinem universellen Geist alle Richtungen, in denen sich der religiöse und philosophische Genius des Mittelalters ausgelegt, auf eine sozusagen encyklopädische Weise wunderbar vereinigt. Da würden dann die Begeisterung für logische Methoden und Formeln, für astronomische und physikalische Curiositäten, die ängstliche drangvolle Sehnsucht sich zu reinigen, die ekstatische Liebe und selige Anschauung des höchsten Guts, der Kampf aufs Messer, der Hass gegen den Adel als solchen, und der Stolz auf den eigenen adeligen Stammbaum, der republikanische Staatsdienst und die Verehrung für die Idee des Kaiserthums, Aristoteles und der heilige Bernhard — alles das würde da auf das einträchtigste und lieblichste zusammengehen. Wir hätten eine Ansammlung verschiedenster Elemente ohne jede innere Organisation vor uns, die man in Wahrheit encyklopädisch nennen könnte, und in denen wie in conträrsten Farben zu schillern es allerdings eines Universalgenies bedürfte. *Quod erat demonstrandum.*

Das werden wir vor allem Herrn Erdmann (s. dessen "Scholastik, Mystik und Dante" im vorigen Band dieses Jahrbuchs) zuzugeben haben, dass historisch eine entschiedene Opposition zwischen Scholastik und Mystik im Mittelalter im allgemeinen nicht bestand, soweit wir nämlich den Begriff der Scholastik auf die Systeme Albert's von Bollstädt und Thomas' von Aquino beziehen. Ja, wenn wir so das Thomistische Lehrgebäude in allen seinen Fächern überschauen, und z. B. mit den Schriften des gleichzeitigen Bonaventura vergleichen, so können wir in der That glauben, keinen wesentlichen Unterschied zu sehen, und auf den Gedanken kommen, dass die Scholastik etwa das Untergeschoss der Mystik sei, auf dem sich diese als eigentliche Krönung des Gebäudes erhebe, jedoch so, dass auch diejenigen, die als Scholastiker mit ausschliesslichem Rechte gelten, sich nicht gegen die Mystik verschliessen, sondern sie in

ihr System hineinarbeiten und wissenschaftlich construiren. Nun allerdings wäre ja schon der Unterschied hier nicht unbeträchtlich, ob etwa die Mystik als Herzenssache, oder als eine historisch bestehende und in gewissen Grenzen auch officiell concessionirte Thatsache genommen wird, die von den Briareus-Armen der Construction nicht ausgeschlossen werden darf.

Die katholische Kirchenlehre und kirchliche Sitte, ebenso wie die Theologie und theologische Moral, ist aus dem Christenthum nur durch Vermittelung des Platonismus hervorgegangen. Wir erinnern nur, dass es Platoniker waren, die Origenes, Gregor von Nazianz, Augustin, welche die Lehre von den zwei Naturen in Christo, vom heiligen Geist und von der Dreieinigkeit in ihrer eigenthümlichen kirchlichen und kirchlich-theologischen Fassung begründeten; wir erinnern an die theologischen Lehren von den *exemplaria rerum*, von der Vorsehung und dem Fatum, von dem Unterschiede von *ratio* und *intellectus* (=λόγος und νοῦς), von der Ordnung der Tugenden, endlich an die ascetische Auffassung der christlichen Moral, an das Mönchsinstitut, den Cölibat u. s. w. Und da die Consequenz dieses Standpunktes eben die Mystik ist, sowie auch Plato mit eigenstem Rechte ein Mystiker genannt werden darf, so erklärt sich unsere Behauptung, dass die Mystik der Geist des Katholicismus sei, womit wir keineswegs etwas unbedingt Lobendes gesagt haben wollten. Nun in diesen Zusammenhang trat als fremdes störendes Element zur Zeit der Hohenstaufen die aristotelisch-arabische Philosophie hinein. Allerdings die aristotelischen Formen waren auch bisher dem Mittelalter nicht völlig fremd gewesen; hatte sich doch seine Theologie weniger aus Plato selbst, als vielmehr aus den Neuplatonikern, und unter diesen mehr aus dem aristotelisirenden Proklus als aus dem sich des Gegensatzes noch in ganzer Schärfe bewussten Plotin herausgearbeitet. Daher begegnen wir bei Scotus Erigena, dem christlichen Plotin, jenen feinen Distinctionen in der Definition, jenen plastischen Schemata,

unter die sich die Fülle seiner Ideen zusammendrängt. Allein jene Formen hatten doch nicht selbst schon substantielle Bedeutung angesprochen, und als Principien das Ganze in sich entwerfend und ausführend sich geltend gemacht. Dies geschah jetzt mit dem Auftreten der aristotelisch-arabischen Philosophie, die ihrer exacten Gestalt und mannichfaltigen Neuheit wegen nothwendig imponiren musste. Zuerst Albert von Bollstädt, dann Thomas von Aquino übernahmen es, diese neuen wissenschaftlichen Methoden und Grundsätze, diese neuen logischen und physikalischen Kenntnisse in die kirchliche Theologie hineinzuarbeiten und mit ihr zu vermitteln. Im ganzen blieb dabei der Inhalt und musste bleiben, soweit er überhaupt der Tradition entsprechen sollte, — platonisch; es waren im allgemeinen platonische Gedanken, die sich hier nur in aristotelischen Formen Kategorien und Constructionen ausführten. Aber da doch jene durch diese bedingt erschienen, da diese als das Primäre genommen waren, in das jene sich einfügen sollten, ja von dem jene ihre Geltung, wenigstens ihre wissenschaftliche Geltung, erst abzuleiten hatten, so gestaltete sich die Sache doch allmählich ganz anders als selbst bei den aristotelisirenden Neuplatonikern; die Form principielle Bedeutung anziehend, theilte sich dem Inhalt mit und es bahnte sich allmählich eine neue Umwandlung an. Diese freilich wurde in den Anfängern noch keineswegs in frappanter Weise auffällig, aber nichtsdestoweniger war sie in ihnen doch angelegt. Was schliesslich aus der Scholastik wurde, weiss jeder. Dass die Keime dieser Entartung nicht bereits im Anfang angelegt waren, kann schwerlich wohl in Zweifel gezogen werden. Sowie sie anfingen sich zu entwickeln, begann auch die innere Trennung der Mystik von der Scholastik; die Gegner der Scholastik im reformatorischen Zeitalter waren nur die Nachkommen der Victoriner, Bernhard und Bonaventura; Paracelsus war in seiner Art ein so guter Mystiker wie diese, und die mystischen Entzückungen werden von ihm nicht minder

mit hohen Worten gepriesen; in ihrem Ursprung jedoch noch unentwickelt, war auch zu einer ausdrücklichen principiellen Opposition noch keine Veranlassung, erst die Früchte machen den Baum erkennbar, und erst nach ihnen precisirt sich das Verhältniss. In jenen ersten Tagen also dachte man sich im allgemeinen einig, und die scholastischen Formen wurden überhaupt für Theologen aller Richtung die gültigen, wo etwas wissenschaftlich ausgedrückt werden sollte. Dazu kam, dass auch die Kirche noch nicht in dem Masse entartet war, um nicht auch für den Mystiker noch den Boden bieten zu können, auf dem er sich mit dem Scholastiker begegnen konnte. Noch waren in ihr die Züge ihres Originalbildes lebendig, nur Uebelwollende konnten die Sache selbst mit den Mängeln zusammenwerfen. In diesem Sinne ihres Originals war sie auch dem Mystiker das geweihte Mittel, vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen hinaufzuführen (ἀνάγειν, ἀναγώγη εἰς νόητον), und so auch ihm die Sache der Kirche noch mit der der Religion identisch. Insofern musste für ihn, der für sich freilich nur vom religiösen Interesse ausging, dem sich die Speculation als Mittel unterordnete, doch eine Speculation oder Wissenschaft einen beträchtlichen Werth haben, die der Kirche und somit der Religion "alle Kräfte, Herrschaften und Gewalten dieser Welt" zu Füssen legte, und für ihren Dienst bearbeitete.

Wirklich, es ist bei Thomas von Aquino alles zu finden, was wir auch nur bei einem so guten Mystiker wie Bonaventura suchen können. Aber es ist dort ein gewisses Uebergewicht, das entscheidend ist — das Uebergewicht des Aeussern, Aeusserlichen, Mittelbaren. Da ist die göttliche Offenbarung, das will sagen, das geschriebene und von der Kirche ausgelegte Wort, da ist die Berufung auf das äussere Wunder, da ist der Glaube als blosse äussere Annahme auf äusserliche Gründe, jene Wunder und die Wahrhaftigkeit Gottes, hin, der Glaube ohne innere Evidenz, diese philosophisch ersetzend durch die raisonnirenden

Beweise vom Dasein Gottes (in Hinsicht deren der Mystiker nothwendig einer Meinung sein muss mit Hamann, welcher sagte, dass Gott leugnen und Gott beweisen wollen im Grunde *Sottise de deux parts* sei) — ebenderselbe blinde Glaube als Princip christlicher Wissenschaft, als "Liebe zur Wahrheit" — ein grösseres Mass dessen, was von einem mittelbaren, durch das Endliche vermittelten oder von ihm ausgehenden Ergreifen Gottes erwartet wird, als ihm ein Mystiker je zugestehen kann — Reduction des Inhalts der Offenbarung auf die kirchlichen Glaubensartikel — ausdrücklicher Verzicht auf eine essentielle Verbindung des Intellects und Affects mit Gott, — ausdrückliche Beschränkung auf eine blos speculative und höchstens meditative Beschäftigung mit der absoluten Wahrheit — endlich die Auflösung aller lebendigen Idee, Wahrheit und Wirklichkeit in abstracte Constructionen. Man sage doch nicht, das sei ja gerade die Wissenschaftlichkeit, und so sei es die Eigenthümlichkeit der Scholastik, dass sie Wissenschaft sei; daher könne sie auch insoweit und dadurch nicht der Mystik entgegengesetzt sein, nämlich sozusagen ethisch entgegengesetzt, nur der Form nach unterschieden sie sich, sowie Theorie und Praxis, wissenschaftliche und erbauliche Theologie. In solchen Rubriken mögen in Katalogen die Scholastiker und Mystiker vertheilt sein — sachgemäss sind sie nicht. Man sollte sich erinnern, wie der göttliche Plotin *enn.* I, 3. 4. 5. (vgl. auch V, 1. 9.) den Gegensatz seines Standpunktes und Verfahrens gegen den Aristotelischen precisirt. Nachdem er unter anderm erörtert hat, wie die Dialektik der vorzüglichste Theil der Philosophie sei, sagt er: Diese im Platonischen Sinn bestehe nicht in abstracten und formalen Lehrsätzen und Regeln, sondern sie beschäftige sich mit Sachen (πράγματα) und habe das Seiende (die intelligibeln Substanzen) zum Gegenstand. Diese Philosophie gebe sich nicht viel mit dem logischen Geschäfte, das nur mit Propositionen und Syllogismen verkehre, ab; das sei etwas, wie anderswo das Schreibenkönnen,

und einiges nützlich, anderes aber überflüssig und einem aparten Geschmack angehörig. Es seien Elemente, und sie habe das alles auf ihre höhere Art schon bei sich, die exacte Lehrart, das ἀκριβολογεῖσθαι aber überlasse sie Andern, denen das Vergnügen machte. Das nun ist es, was die Mystik im Mittelalter theoretisch und praktisch, philosophisch und religiös vertritt, den Drang des Geistes mit den Sachen selbst, mit den Wesenheiten selbst zu conspiriren, und nicht aus einem abstracten Standpunkt ausser ihnen oder angeblich über ihnen blos mit ihren Bildern oder äussern Mitteln — nicht durch den logischen Apparat, durch die aus einer experimentirenden Schematisirung der im reflectirenden Subject vorgefundenen oder von ihm erfundenen und gemachten Allgemeinbegriffe gewonnenen Formeln und Kategorien das Wirkliche und Lebendige blos zu construiren, in Formeln und unter Rubriken zu bringen, sondern aus innerer Erfahrung, aus Erleben und Empfinden, durch ein wie Bernhard sagt *experientiae manu palpare* (dessen Explosion nur die mystische Ekstase) der Wesenheiten selbst deren lebendigen concreten Begriff zu erfassen und zu entwickeln, und nach allen Seiten zu erkennen nur durch ein Leben und Mitleben, eine συνείδησις. Es ist der concrete Standpunkt, der eigentlich wahrhaft philosophische, der zugleich identisch ist mit dem wahrhaft religiösen, und der von der wesentlichen Mitte, der innern lebendigen Einheit aus alle Gegensätze regiert und sie wie Plato sagt an ihren Enden zusammenbindet. Dieser ist es, den die Mystik nach dieser Seite hin vertritt. So also statt des blos geschriebenen Wortes verlangen die Mystiker ausser und in diesem die innere Erleuchtung des sprechenden Wortes; statt des Glaubens, oder diesen als Vorstufe überschreitend die innere Evidenz in der göttlichen und wesenhaft unmittelbaren Erleuchtung des Intellects, durch die die Glaubensartikel dieselbe innere Nothwendigkeit und Thatsächlichkeit enthüllen, welche den Axiomen und Kategorien im gemeinen Verstande einwohnt; statt des äussern Wunders verlangen sie das innere Wunder der

Wiedergeburt, durch das jenes erst innere Gültigkeit gewinnt; statt des äussern Christus den innern; statt der Speculation und Cogitation die Contemplation;. statt der "wissenschaftlichen" Exactheit der Formulirung die Ursprünglichkeit und Lebendigkeit des speculativen Genies.

Reden wir jetzt im Besondern von den deutschen Mystikern, deren Heranziehung behufs Erklärung von Geist und Sinn der "Göttlichen Komödie" mir von Herrn Erdmann verdacht ist. Erdmann sagt, ich hätte diejenigen Stellen ausgelassen, durch die sich jene von einem Dante specifisch unterschieden. Natürlich, mir kam es ja nicht auf das Unterscheidende, sondern auf das Analoge an. Des Unterscheidenden aber war auch auf der andern Seite, bei den Victorinern u. s. w. manches. Allerdings eine absolute Identität kann ja gar nicht zwischen Dante und den Victorinern u. s. w. einerseits und den deutschen Meistern andererseits angenommen werden. Dennoch kann und konnte ich mir den Unterschied, der vorhanden ist, nur accidentell denken. Dieser Unterschied besteht wesentlich nur darin, dass die Deutschen, im besondern auch nach der speculativen Seite, aber auch nach der praktisch-religiösen, die Consequenzen des Platonismus reiner, schärfer und voller herausbildeten. Wenn gleich Bonaventura aus denselben Quellen schöpft, namentlich aus den Schriften des Areopagiten, nicht nur dessen *De coelesti et ecclesiastica hierarchia*, sondern auch der eigentlich speculativen *De divinis nominibus* u. s. w., so bedient er sich doch nicht ganz derselben Freiheit und Kühnheit des Denkens und Empfindens, die jenen und seinen grössern Schüler den Scotus Erigena so bemerklich macht. Diese Männer schränken sich im Gebräuchlichen ein und legen die tiefgeschöpften Anschauungen innerhalb dieser Grenzen und nach diesen Maassen aus. Ueber das Gebräuchliche sich insoweit erhoben zu haben, um speculativ und praktisch die reine Consequenz ausbilden zu können, ist Eigenthümlichkeit des Meister Ekhart. Er geräth dabei in Extreme, die an

Buddhismus und Bhagavatgita erinnern. Aber dergleichen ist doch nur ein einzelner *salto mortale* des Genies und nicht Charakter der ganzen Lehre. Ja, ausdrücklich mit Bewusstsein und Absicht wenigstens hat er nie von der Kirchenlehre abweichen wollen. So hebt er an einer Stelle ganz bestimmt und positiv die Nichtewigkeit der Schöpfung und Welt hervor, und wendet eben da sich gegen die Ketzer, die kirchliche Lehre von den Naturen in Christo vertheidigend (Pfeiffer'sche Ausg., S. 497 fg.). Aber er bemüht sich überhaupt, dem ganzen Glauben und Brauch der Kirche sich anzuschliessen. Im *Liber positionum*, §. 17 nennt er von den drei Urkunden, welche die Leute haben sollten, als die erste, dass man lebe nach den Gesetzen der heiligen Christenheit. Er preist und verehrt die Jungfrau Maria z. B. daselbst §. 79. 84. *tract.* XIII, S. 524. VI, S. 472, wie die Heiligen z. B. *tract.* V, S. 440. *tract.* VI, S. 457. Bestimmt hebt er *Liber positionum*, §. 46 die Nothwendigkeit des äussern Werks hervor. Aber es ist doch nur eine Herablassung oder eine Vorstufe; dass wir mit Christus selber eins, selbst Christus werden, nicht blos ihm äusserlich anhängen und nachfolgen, wird verlangt z. B. *tract.* VI, S. 397. *Liber positionum*, §. 16. Das ist aber an sich nichts Neues, neu ist nur die scharfe Klarheit des speculativen Lichts, die jenes erfüllt. Ganz nach Geist und Art der Bernhard und Bonaventura ist es ebenso, wenn Tauler in der 134. Predigt sagt, dass inwendige Armuth besser sei als auswendige; oder in der 141. Predigt, ein rechter Grund eines vollkommenen christlichen Lebens bestehe nicht in der Uebung auswendiger Werke, das sei wohl eine Hülfe dazu, aber vielmehr seien es die inwendigen guten Werke, aus welchen die Sünde vermieden und die Tugend geboren werde; oder wenn er in der 144. Predigt den Unterschied von blosser theoretischer und scientifischer Beschäftigung im scholastischen Sinn von dem mystischen Leben mit seinem directen Erkennen der Wesenheiten treffend präcisirt. Alle diese, wie man glauben könnte, reformatorischen Bemer-

kungen überschreiten in keiner Weise das Maass der Bernhard und Bonaventura u. d. A., und es würde leicht sein, diesen Stellen zu entlehnen, die dasselbe vielleicht mit noch grösserm Nachdruck sagen. Sagt doch derselbe Tauler in der 136. Predigt: "Die guten Jungfrauen halten die gemeinen und ordentlichen Satzungen der heiligen Kirche inwendig und auswendig nach aller ihrer Macht." Nein, diese deutschen Meister waren keine Reformatoren, wenigstens nicht im Sinne Luther's. Sie stellten sich voll und ganz auf den Boden der kirchlichen Tradition, und behielten diese, auch wenn sie ihr Haupt in den Aether der kühnsten und freiesten Abstraction erhoben, doch immer als Basis unter den Füssen. Was sie tadelten, was sie etwa angriffen, waren doch nur die Missbräuche und Irrthümer, die sich an das Ueberlieferte angeheftet, und auch diese Opposition war keine absolute und allgemeine, sondern beschränkte sich auf die besondern Fälle, in denen jene Uebelstände ihnen unmittelbar im Verkehr in der Seelsorge begegneten. Sie waren nicht einmal Reformatoren von solcher Bedeutung, wie Bernhard und Dante. Hier lähmte sie schon der eigenthümliche Quietismus, die Frucht ihrer Consequenz, die unmittelbar in Einseitigkeit überging. Mochten sie nun nach der einen Richtung weiter-, nach der andern zurückgehen, so sind und bleiben sie doch Mystiker, stehen auf derselben Wurzel wie die andern, theilen mit ihnen dieselben Grundanschauungen, gehören demselben historischen Zusammenhang der Ideen und der Strebungen an, und wir waren berechtigt sie zur Erläuterung und Illustration herbeizuziehen, wie wir berechtigt waren bis auf Plato und selbst zur indischen und aegyptischen Tempelweisheit zurückzugehen.

Bonaventura ist Scholastiker, aber seine wahre geschichtliche Bedeutung und sein innerstes Wesen wird in seiner Mystik gefunden. Er ist ein Mann von grosser Innigkeit der Empfindung und dichterischer Kraft der Phantasie. Ozanam sagt von ihm: "Der heilige Bonaventura, ein Geist, der vielleicht weniger ge-

arbeitet als geliebt hat, neigte sich zur contemplativen Lehre"; Stöckl ein ultramontaner Philosoph sagt in seiner "Geschichte der Philosophie des Mittelalters": "Bonaventura ist vorzugsweise Mystiker. Im Gebiete der Mystik hat er seine höchsten Triumphe gefeiert. Wenn die Scholastik des Mittelalters in Thomas von Aquino ihren Höhepunkt erreicht hat, so ist in Bonaventura die Mystik zu ihrer höchsten Blüte gediehen." Nun wird überall fast mit ausschliessendem Nachdruck Thomas von Aquino Lehrer des Dante genannt, nur beiläufig etwa kommt Bonaventura und Hugo von St. Victor zur Verwendung. So wird nur das Aussenwerk des Gedichts zerlegt, die geheimsten Tiefen, das innere Leben, die Seele bleibt verborgen. Denn in der That, mochte er seine theologische Gelehrsamkeit auch dem Aquinaten zum grössten Theile danken, jene, wenigstens wie sie im Gedichte vorgetragen wird, hat weder poetischen noch philosophischen, sondern lediglich antiquarischen Werth — in der That, für die Grundgedanken und Grundtendenzen des Gedichts, für das was im Gedicht das Wesentliche ist, von dem auch jene Gelehrsamkeit ihren geistigen Hauch erhalten, was diese trägt, in dem diese sich bestimmt, dafür waren seine Meister die Mystiker und vor allen Bonaventura; bei ihnen fand er seine Vorbilder und Originale, bei ihnen schon den ganzen Grundriss, den er so wunderbar mit Leben füllte.

Die hauptsächlichste Differenz zwischen den Lehrsystemen des Thomas und des Bonaventura liegt in der beiderseitigen Auffassung der "Materie". Die Auffassung des Thomas ist aristotelisch, diejenige des Bonaventura platonisch oder neoplatonisch. Thomas weiss von der Materie nur, soweit sie Unterlage körperlicher und sinnlicher Einzelexistenzen ist und unter quantitative Bestimmungen fällt. Für diese lässt er allerdings die Bezeichnung eines *principium individuationis* gelten, aber nur soweit die an sich allgemeinen *exemplaria rerum* in ihr in die unendliche Brechung der *res contingentes* der Sinnenwelt auseinandergehen,

und somit nur vereinzelt, zu einzelnen zufälligen Wiederholungen zersprengt werden. Materie und Körperlichkeit sind ihm Wechselbegriffe. Diese körperliche Materie ist einfach geschaffen — *ex nihilo*. Eine innere Ableitung, ein Nachweis, inwiefern sie oben bei Gott vorher angelegt sei, wird nicht gegeben. Das Ganze ist nur Construction; die beiden Pole der Welt, der *actus purissimus* der Gottheit und die Materie erscheinen lediglich als Hypothesen der Induction. Der Engel ferner ist reine Form. Allerdings wird in ihm Potenz und Actus unterschieden, sofern Wesen und Sein in ihm nicht identisch sind, sofern er nur am Sein participirt. Diese Unterscheidung ist aber rein logisch, ohne alle metaphysischen Consequenzen, und hat mit dem Gegensatz von Materie und Form nichts gemein. Der Engel und die Seele sind an sich individuell, nicht durch die ihnen angeborene Potenzialität, oder die sie basirende Materie. Ebenso die Vielheit der Creaturen überhaupt ist nicht Folge der Combination der Form mit der Materie oder des Actus mit der Potenz, sondern folgt einfach daraus, dass die absolute Ursache, deren Wirkung nach einem alten Satz unvollkommener sein muss als sie selbst, ihre Vollkommenheit abbildlich nur in einer lediglich quantitativen Unendlichkeit darstellen kann. Die Engel wurden alle in die Gnade geschaffen. Aber wenn auch die natürliche, so besassen sie doch nicht die übernatürliche Seligkeit sofort bei der Schöpfung; sie mussten sich letztere erst verdienen durch einen Act der Liebe oder der Unterwerfung unter Gott. Die einen nun haben diesen Act vollzogen, die andern ihn verweigert. Hier also liegt die Nachfolge und die Versagung rein in dem Zufall eines abstracten Willens. Wie der Wille dazu kommen soll, sich zu versagen, ist gar nicht einzusehen, da alle substantiellen Voraussetzungen fehlen. Diese eigentliche positive Voraussetzung konnte nur in dem gesucht werden, was in ihnen nicht Gott oder göttlich ist, darin, in dem sie Potenz oder Materie sind. Jene Definitionen dagegen sind nur abstracte Constructionen, die in der Luft schweben.

Dagegen nun Bonaventura, indem er Materie und Potenz identificirt, findet, wie in den Engeln und Seelen Potenzialität ist, so in ihnen aber denn auch eine unsichtbare Materie, die übersinnliche Wurzel der körperlichen. Diese ist das *principium individuationis* nicht nur in den sinnlichen Dingen, sondern auch den nichtsinnlichen Wesen; ebendieselbe kann also auch nur die Wurzel der Sünde in objectiver Hinsicht sein (vgl. in *Lib. sentent.* II, *dist.* 3. *part.* 1. *art.* I, qu. 1 sqq. — *dist.* 17. *art.* 1. qu. 2. — und *dist.* 18. *art.* 1. qu. 3). Fragen wir, woher Bonaventura diesen tiefen ahnungsvollen Blick in das Adyton der platonischen Lehre genommen habe, so bietet sich uns, wenn wir nicht die neoplatonisirenden Araber herbeiziehn wollen, Boëthius an, dessen Buch *De trinitate* Bonaventura citirt (*sent.* II, *dist.* 3. *part.* 1. *art.* 1. qu. 1).

Dasselbe nun war aber auch die Grundmeinung Dante's, wie ich in meinen Studien über Dante und die "Göttliche Komödie", I, S. 88 fg., II, S. 86. 106. und 111 fg. gezeigt zu haben glaube. Jedoch will ich hier noch auf die wichtigste Belegstelle der "Göttlichen Komödie" näher eingehen. Dieselbe lautet *Parad.* I, 127 fg. nachdem gesagt ist, dass von Natur Alles Gott entgegentrachtet:

Vero é che come forma non s' accorda
Molte fiate alla 'ntenzion dell' arte,
Perchè a risponder la materia è sorda;
Così da questo corso si diparte
Talor la creatura, ch' ha podere
Di piegar, così pinta, in altra parte;
E sì, come veder si può cadere
Fuoco di nube, se l' impeto primo
A terra è torto da falso piacere.

Womit zu vergleichen sind die Verse 103 fg.:

le cose tutte quante
Hann' ordine tra loro; e questo è forma
Che l' universo a Dio fa simigliante.

Diese Ordnung, in der die Dinge zu Gott gerichtet, in Gott zusammengefasst sind, ist nun, wie sich danach zeigt, eben ihr

eigenthümliches Wesen und Begriff, der Umfang der wesentlichen Functionen, die sie haben, sofern sie als organische Theile in und unter Gott zum Organismus des Alls verbunden sind. Dieselbe ist also die von Gott als *actus purissimus* ausgehende Determination des Actus oder der Form, durch die das Einzelne innerhalb des Ganzen eben dieses Bestimmte ist. An sich dagegen ist dieses Einzelne ganz unbestimmt, ἄπειρον, mit Einem Worte Materie. Wenn nun in den oben citirten Versen nicht von sinnlichen Dingen, sondern von Engeln und Seelen die Rede ist, so folgt aufs klarste, dass es nach Dante in jenen auch eine Materie, also eine unsichtbare Materie gebe, und dass diese die objective Voraussetzung des Abfalls sei. Was nun aber ist die Materie hier anders, als Basis der besondern individuellen Existenz, in der sie etwas Nichtallgemeines und für sich relativ ausser Gott sind. So also zeigt sich die Materie als *principium individuationis*, und die "Göttliche Komödie" trifft mit dem "Convito" zusammen, wo sie ausdrücklich als solches erklärt wird.

Ferner: Thomas construirt die Tugend und ihre Theile ganz aristotelisch. Sie ist ihm ein *habitus* (ἕξις) eine Disposition des Subjects als Potenz zu einem bestimmten Actus. Die Tugend unterscheidet sich durch das Object, auf das sie sich bezieht, und durch das Subject, von dem sie ausgeht. Gute und böse Thaten bestimmen sich nach Zweck, Object und Umständen. Alle diese Unterscheidungen werden auf das Breiteste höchst langweilig und überflüssig ausgeführt. Das Böse ist nur ein Zufall des abstracten Willens, der von der göttlichen Ordnung abweicht. Dagegen findet Bonaventura und mit ihm Dante die Wurzel der Tugend und des Lasters in dem jedem Endlichen natürlichen eingewachsenen Verlangen nach dem höchsten Gut; dieses im Gegenstand irrend, das Höchste im Endlichen vermeinend, wird zum Laster. So wirkt der Mensch auch im Laster noch mit göttlichen Organen. Ebenso findet sich bei Bonaventura die Eintheilung der Laster, die der Ordnung des "Purgatario" zu

Grunde liegt: *Superbia invidia avaritia accidia gula luxuria* (vgl. u. a. *Centiloq.* I, 15. 16. *De trib. tern. pecc. opp.* tom. VI, cap. 6. *De pugn. spir.* tom. VII. *Compend. theol.* III, 14).

Bedeutsam ist ferner, dass der von Dante mitunter (z. B. *Ep. ad Can. Gr.* §. 21. *De Monarch.* II, 2. vgl. *Par.* X, 10 fg.) gebrauchte Ausdruck *ars divina*, die in *mente Dei* d. h. im Sohn oder Verbum sei, auch bei Bonaventura sich findet. Nach *Sermo* I in *Hexaëmeron* und *reductio artium* in *Theol.* tom. VI, p. 4. ist die *Ars Dei*, in der Gott zuerst die Dinge, reell und universell, hervorbringt, um sie dann in der Materie auszuführen, der Sohn Gottes, oder sie ist nach *Sermo* XII der Innbegriff der *rationes ideales*, nach denen und durch die Gott die Dinge macht.

So findet sich auch bei Bonaventura der Ausgang von der Identität, Gott der Vater ist ihm *unitas* — ferner Gott als höchstes Gut betrachtet — als Brot der Engel — als *principium et finis* aller Dinge — dieselben Bilder und Gleichnisse von der Dreieinigkeit, z. B. Gott als *sol intellectualis*, dessen *substantia (il lucente)* der Vater, dessen *splendor* der Sohn, dessen *calor* der Geist ist — dieselbe Ansicht vom göttlichen Vorherwissen und göttlicher Vorsehung — wie alles Zufällige in Gott sei auf nothwendige, alles Einzelne auf universelle, alles Wandelbare auf unwandelbare Weise — derselbe Widerspruch gegen die Ansicht, welche das was nur verschiedene Potenzen Einer Seele sind als verschiedene Seelen denkt (z. B. *Centiloq.* III, 21) — dieselbe Auffassung menschlicher Erkenntniss, dass sie von der sinnlichen Wahrnehmung beginne, und diese dann im Verstand *(intellectus)* unter die diesem eigenen und constitutiven Axiome und Kategorien bringend, ihren Inhalt zum objectiven Aperçu erhebe, z. B. *De septem donis* VI, 2: *unde cognitio incipit a sensu tanquam ab exteriori, quae non perficitur nisi perveniatur ad intellectum qui vere cognoscit quod est res* — dieselbe Eintheilung in Verstand und Affect — in *ratio* und *intellectus* u. s. w.

Allein sämmtliche Allegorien und der ganze Gang des Gedichts findet sich bei Bonaventura vorgezeichnet.

Zuerst das bedeutsame *in hac vita* des Briefs an den grossen Can, das entscheidend ist für den specifisch mystischen Charakter der "Göttlichen Komödie" findet sich öfterer bei Bonaventura, z. B. *De sept. itin. aet.* VIII, 4: *Quarto videndum est, quod ex Scriptura edocemur, quod jam in hac vita Deiformem vitam inchoamus.* Dann, was als Motto des Ganzen gelten kann, *Diaetae salutis* VI, 7: *Sapientia Dei facit nos cognoscere omnia, sc. Infernum ut timeamus — mundum ut contemnamus — coelum ut appetamus — Deum ut laudemus.*

Nun die Beschreibungen der drei Welten — zunächst der Hölle. *Centiloquium* II, 4. heisst es: Drei Oerter seien, wo die Sünde bestraft werde, der Limbus für die Erbsünde — die Hölle für die Todsünde — das Fegefeuer für die verzeihliche Sünde. In der Hölle ist brennendes Feuer, gefrierendes Wasser, tobende Luft, stinkender Erdqualm. Nach Cap. 6 werden in der Hölle die Schlechten durch Feuer verbrannt, im Fegefeuer die Bessern durch Feuer gereinigt. Nach *Diaetae salutis* X, 1. sind die Strafen der Hölle: Feuer, Würmer, Gestank, Kälte und Frost, vergebliches Schmachten, Folterqualen, Grauen, Finsterniss. Von dem Grauen wird gesagt: *Et ista erit maxima poena, quia videmus, si nunc appareret nobis unus solus diabolus, magnus horror et quasi intolerabilis esset: quid ergo tunc, cum tot horribiles apparebunt?* Wer denkt hier nicht an den 9. Gesang des "Inferno"? Ursachen der Pein der Verdammten sind: Verlust der Sinnlichkeit und ihrer Genüsse, Verlust der Zeit, die allein noch Reue zuliess, Verlust der göttlichen Klarheit. Auch wird ein Spruch Bernhard's angeführt: *O gehenna regio fugienda, ubi ignis ardens, frigus rigens, horribiles facies daemonum. Totus tremo ad hujusmodi regionis memoriam.* Die Hauptstelle aber findet sich *De exerc. spirit. opp.* tom. VII, p. 99 fg. cap. 3. Wir setzen sie ihrem ganzen Umfang nach her: *Adspice igitur*

chaos horribilissimum, lacum subterraneum, puteum profundissimum, et totum ignitum. Item imaginare civitatem magnam (Stadt des Dis) *et horribilem et penitus tenebrosam, obscurissimis et terribilissimis flammis succensam, clamantibus et ululantibus et plangentibus universis prae inexplicabilibus doloribus et similes similitudines poteris cogitare. Cogita de poenarum acerbitate. Dicitur enim ignis ille ad nostrum tanti esse caloris, quanti noster ignis est ad depictum. Et ita cogita de frigore et foetore. Hujus poenalitatis acerbitas patet ex stridore dentium, ex gemitu et planctu et blasphemia et sic de aliis. Cogita de poenarum multiplicitate. Ibi enim est ignis inextinguibilis, abscurissimus, frigus intolerabile, foetor horribilis, tenebrae palpabiles* (Inf. IX, 82 fg.). *Ibi erit poena in omni sensu. In visu per horribiles visus et aspectus daemonum. In auditu per lamentabiles gemitus et clamores de miserabili societate et crudelitate tortorum* (Centauren, Harpyen, Dämonen), *qui sine omni misericordia in torquendo non fatigantur, nec ad misericordiam commoventur. Cogita quomodo nunc ibi per membra, quibus peccavit, eisdem puniatur. Item internae passiones regnabunt in eis: erunt enim maxime iracundi et invidi et erunt ita simul sicut canes rabidi* (vgl. Inf. XXXII, 124 fg. XXXIII, 76 fg.). Endlich wird noch in einer Beschreibung der Hölle, *Compend. theol.* VII, 22, hervorgehoben, dass sie zu sterben begehren und nicht können.

Bei Bonaventura finden wir häufig citirt und excerpirt die Schrift des Platonikers Macrobius, *In Somnium Scipionis.* Es ist anzunehmen, dass diese auch Dante nicht unbekannt geblieben. Da verdient nun angemerkt zu werden, dass die bedeutende Rolle, die Virgil in der "Göttlichen Komödie" spielt, völlig aus dieser Schrift abgeleitet werden kann. Denn nicht nur, dass dort fast auf jeder Seite Virgil zur Bestätigung vorgetragener Lehrmeinungen angerufen wird, er erhält auch Titel, die seiner Rolle und seinen Epithetis in der "Göttlichen Komödie" völlig ent-

sprechen als: *devotissimus vates* I, 13. — *disciplinarum omnium peritissimus* I, 14. — *poeta naturae ipsius conscius* I, 16 — *quem nullius unquam disciplinae error involvit* II, 18.

Nun vom Purgatario. *De grad. virt. opp.* tom. VII, wird die Tugend als ein hoher Berg vorgestellt, zu dem man auf Stufen aufsteigt. Was nun die Tugenden selbst betrifft, so gibt es nach *Diaet. salut.* V, 1. deren sieben, die vier Cardinaltugenden und die drei theologischen. Die letztern haben Gott das unerschaffene Gut zum Ziel und Princip, die erstern das geschaffene Gut; die letztern beziehen sich auf das contemplative, die erstern auf das active Leben. *Tract. de virt. card.* tom. VI, p. 223 u. a. St. werden nach Vorgang des Macrobius (*In somn. scip.* I 8) die Cardinaltugenden unterschieden in *virtutes politicae, virtutes purgatoriae, virtutes purgati animi* und *virtutes exemplares.* Die politischen Tugenden bestehen nach Macrobius in der gerechten und heilsamen Verwaltung des politischen Gemeinwesens, Ehrfurcht gegen die Aeltern, Liebe gegen die Kinder, Anhänglichkeit an Verwandte und Freunde. Von den folgenden sagt derselbe: *Secundae quas purgatorias vocant hominis sunt, qui divini capax est, solumque animum ejus expediunt, qui decrevit se a corporis contagione purgare, et quadam humanorum fuga solis se inserere divinis. Hae sunt otiosorum, qui a Rerum publicarum actibus se sequestrant. Tertiae sunt purgati jam defecatique animi et ab omni mundi hujus aspergine presse pureque detersi. Illic prudentiae est, divina non quasi in electione praeferre, sed sola nosse: et haec tanquam nihil sit aliud, intueri. Temperantiae terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci. Fortitudinis, passiones ignorare, non vincere, ut nesciat irasci, cupiat nihil. Justitiae, ita cum superna et divina mente sociari, ut servet perpetuum cum eo foedus imitando etc.* Dann weiter unten fährt er fort: *Haec sunt quaternarum quatuor genera virtutum, quae prae caetera maximam in passiones habent differentiam sui. Passiones autem*

vocantur, quod homines metuunt cupiuntque, dolent gaudentque. Has primae molliunt, secundae auferunt, tertiae obliviscuntur, in quartis nefas est nominari.

Nun sagt Bonaventura in *Hexaëm. sermo* I, die *virtutes politicae* entsprächen dem Fuss des Berges, die *virtutes purgatoriae* der Mitte (dem Aufsteigen), die *virtutes purgati animi* dem Gipfel, wo der Mensch *aptus est ad contemplandas et exercendas virtutes, quarum fontalis origo est sapientia (Dei) — "puro e disposto a salire alle stelle" (stelle* d. h. *virtutes exemplares,* die Originale der Tugenden in Gott*).* Die *virtutes politicae* also nimmt Dante mit in die Hölle, und führt sie durch diese hindurch bis an den Fuss des Reinigungsberges; die *virtutes purgatoriae* übt er, indem er diesen erklimmt; die *virtutes purgati animi* besitzt er, auf dem Gipfel angelangt und in Lethe und Eunoè gebadet, des Schlechten vergessend, wissend nur vom Guten; von diesem, vom irdischen Paradies aus erhebt er sich zur Betrachtung ihrer Urbilder, der *virtutes exemplares* in Gott. Insofern werden nun die Tugenden *Diaetae salutis* V, 1. verglichen mit dem *paradisus terrestris* und dem *paradisus coelestis.* Hinsichtlich des erstern wird gesagt: *Terrestri comparatur (virtus) in tribus, sc. in situs eminentia, in fructus opulentia, in fontis affluentia.* Denn wie die Tugendhaften ein erhabenes Leben führen und nicht erreicht werden von den Fluten der Sünde, so ist auch das irdische Paradies ein *altissimus locus*, daher es auch von den Fluten der Sündflut nicht erreicht wurde — es ist an Früchten reich wie der Tugendhafte an guten Werken — seine Flüsse und Bäche sind ein Bild der Tugend, sofern sie als Gnade aus dem Urborn aller Tugend aus Gott unablässig, den Boden der Endlichkeit befruchtend, hervorgeht. Auch wird hier von ihm ein Ausdruck Hugo's von St. Victor citirt: *chorus virtutum.* Die vollständige Theorie aber, die dem "Purgatario" Dante's zu Grunde liegt, findet sich *Breviloq.* pars VII, 2. Hier wird gesagt, dass der falschen Activität des Willens in der Sünde ein genaues ent-

sprechendes Quantum und Quale des Leidens zugemessen werde — dass die sich Reinigenden voll Hoffnung und Ergebung seien u. s. w. Noch einiges Specielle. In Analogie von *Purg.* VIII wird im *Centiloq.* III, 18. gesagt, es sei Amt der Engel *conatum diaboli de homine refrenare.* Ferner heisst es in *Hexaëm. sermo* II: *Per iter desiderii pergo ad sapientiam... Sapientiae porta est concupiscentia et vehemens desiderium* (vgl. *Purg.* IV, 27); in dem Buch *De sept. itiner. aetern.* IV, dass die Füsse des Geistes Intellect und Affect seien, seine Schritte nicht körperlich sondern geistig — dass jene Füsse sein müssten *ab immunditia loti, ad ambulandum exercitati et agilitate veloces* — womit das Verhalten Dante's am Eingang des "Purgatario" das Waschen und Umgürten zu vergleichen ist.

Wir kommen nun zum himmlischen Paradies. Nach Gregor dem Grossen und Hugo von St. Victor, die Bonaventura citirt, vertheilen sich die Seligen nach den neun Engelhierarchien. Diese aber entsprechen nach allem theologischen Brauch den neun Sphären des Himmels. Nach *De sept. itin.* IV, 4, 1. findet eine durch Grade aufsteigende Stärkung und Aufklärung des geistigen Auges in der Contemplation statt. Die Grade sind nach den neun Hierarchien oder Kreisen bestimmt. Nach I, 7. beschwert die Liebe des Irdischen die Seele und zieht sie herab; die Liebe Gottes aber macht sie leicht, beflügelt sie, so dass nichts ihr immer höheres Aufsteigen bis in die Tiefen der Gottheit aufhalten kann. *Contemplationis penna nos sublevat,* sagt Gregor der Grosse. Die Sehkraft der Contemplation wird hier auch mit dem Adler oder dem Blick des Adlers verglichen, sowie die die Contemplation entzündende Lucia oder göttliche Erleuchtung, die innere göttliche Kraft der Contemplation, in Gestalt eines Adlers Dante vor das Thor des Purgatario entrückt. Nun die Beschreibungen des himmlischen Jerusalems. Zuerst *Diaetae salutis* X, 2: *In illo coelesti regno est locus summe gloriosus, quia quilibet sanctus est in loco, in quo est Dei filius.* Dies ist die

Simultaneität, in der nach Dante der auf die Höhe Vorgedrungene die Seligen sieht, während er sie im Aufsteigen infolge seines relativen Sehpunktes in grösserer oder geringerer, stufenweiser Entfernung von der Gottheit zu sehen meint. Dann ist dort auch ein kostbarer Blumenkranz oder Krone. Die Unterschiede der Seligen werden in dieser Folge aufgeführt: *virgines, martyres, doctores.* Die *doctores* entsprechen der Sonne, wie Dante dort seine *teologi* findet. Ebenda wird Cap. 5 gesagt: Die Heiligen führen einen beständigen Reigentanz vor Gott auf, es ist da zahllose Menge, grenzenloser Umfang, und unbeschreibliches Singen und Klingen. Da ist Christus, da ist die Königin mit ihren Mädchen (Maria mit Rahel, Lea, Lucia, Beatrix) da sind die Päpste und Priester, die Bekenner, die Lehrer. Christus ist sozusagen Dirigent des himmlischen Concerts, und führt einen Wechselgesang auf mit den Heiligen nach ihrer Ordnung; endlich singen alle Heiligen ein *Sanctus Sanctus Sanctus Dominus Deus Sabaoth.* Endlich *De exerc. spirit.* Cap. 5 wo es heisst: *De gaudiis supercoelestibus imaginare locum illum per imaginarias similitudines a sanctis pro nostra capacitate inventas. Est enim civitas ex auro purissimo etc. Cogita quantum potes, quantum erit gaudium ex visione sanctissimae Trinitatis. In illa enim visione beatificaberis. Cogita de visione humanitatis Christi, qui hic fuit propter nos pauper et vilis homo, ibi sublimis Deus et homo. Cogita de gaudio, quod habebis ex societate gloriosae virginis, omnium sanctorum, apostolorum, martyrum, confessorum, virginum etc.*

Nun einiges Specielle. Nach *Lign. vit. opp.* tom. VI, p. 408 ist Jesus *verus justitiae sol.* Die Verzückung Dante's *Parad.* I, 64 fg. in dem Anblick der Sonne könnte daher als in den Gottmenschen angesehen werden. Denn die Dreieinigkeit in ihrer unverhüllten Blossheit wird ja erst am Ende erreicht. Ebenda p. 410 ist Jesus der *sponsus*, das himmlische Jerusalem die *sponsa.* Wenn nun Beatrix begrüsst wird: *Veni sposa*

di Libano, so ist klar, dass sie das himmlische Jerusalem bedeute, wie wir in unserer ersten Studie S. 134 des Nähern erklärt haben. Dann über das Licht, das *Parad.* XXX *visibile face lo creatore alla creatura*, das wie ein Fluss gestaltet ist, in das sich Dante eintauchen muss, sowie dass dieses Licht den Gottmenschen bedeute, darüber vergleiche man dasselbe Buch p. 411: *Est (Jesus) emanatio quaedam claritatis virtutis omnipotentis Dei sincera, et ideo nihil inquinatum in hunc fontalem radium potest incurrere . . O aeternum et inaccessibile dulce clarum et sapidum profluvium fontis absconditi oculis mortalium: cujus profundum sine fundo, cujus altum sine termino, cujus amplitudo incircumscribilis, et cujus puritas imperturbabilis. Ex quo fluvius procedit olei laetitiae, quae laetificat civitatem Dei, et torrens ignei vigoris: torrens inquam voluptatis divinae, quo laetabunda ebrietate potati coelestes illi convivae hymno incessabili jubilant.* Dann das Folgende: *Finem omnium desideriorum constat esse beatitudinem quae est status omnium bonorum congregatione profectus. Ad quem quidem statum nullus pervenit nisi per ultimam resolutionem in eum, qui est fons et origo omnium bonorum (sc. Jesum).* Zu dem Bild des Kreuzes, unter dem sich *Parad.* XII die Heiligen darstellen, vergleiche man *Laudismus de sancta cruce opp.* tom. VI, p. 423, wo es u. a. heisst:

Crux est porta Paradisi,
In qua sancti sunt confisi,
Qui vicerunt omnia.

Bonaventura führt noch in der Schrift *De sept. itin.* einen Ausspruch Hugo's von St. Victor an, welcher sagt: *Quanto magis crescit ascensio, tanto magis crescit cognitio, donec oculus intellectualis magis ac magis illuminetur et confortetur etc.* Bonaventura's *Opuscula* und *Sermones* sind überhaupt zugleich eine Blumenlese der gesammten mittelalterlichen Mystik seit

Augustin. Endlich gibt noch *Stimuli Amoris* III, 20 über das Verhalten der Seligen einen dem Dante'schen völlig analogen Aufschluss: *Quoniam*, heisst es da, *tantum gaudebimus de bono alterius, quantum diligimus eum: et ibi vere diligimus omnes alios sicut et nos, et Deum perfectissime plus quam nosmetipsos: ideo multiplicabitur gaudium nostrum secundum inaestimabilem numerum Angelorum et Sanctorum.* Es bedarf der speciellen Ausführung nicht, dass sich auch dieselben Schlagwörter der Mystik bei Bonaventura finden, z. B. als Früchte der Deification und Contemplation werden genannt Freiheit, Friede, Sättigung u. a. m.

Eine höchst wichtige Stelle für das Verständniss der "Göttlichen Komödie" sind die Worte *Parad.* II, 43 fg.:

> Lì si vedrà ciò che tenem per fede,
> Non dimostrato, ma fia per sè noto,
> A guisa del ver primo che l' uom crede.

Diese Worte zusammt den andern *Parad.* XXI, 83 fg.:

> Luce divina sovra me s' appunta,
> Penetrando per questa ond' io m' inventro:
> La cui virtù, col mio veder congiunta
> Mi leva sovra me tanto, ch' io veggio
> La somma essenzia, della quale è munta —

und der hier angedeuteten Theorie der Contemplation finden ihre Illustration und Aufklärung in folgenden Worten Bonaventura's, die *De sept. donis Sp. S.* VI, 2. zu lesen sind. Nachdem er erwähnt hat, man nehme den Intellect auch wohl als das von Natur eingeborene Vermögen der Principien, die dem Denken constitutiv zu Grunde liegen (d. h. also der Axiome und Kategorien), der Intellect aber, von dem hier die Rede sei, als *donum Spiritus Sancti* nämlich, sei noch ein Anderes, Höheres, fährt er fort: *Sed quia homo ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem supernaturalium: ideo oportet ponere intellectum sive lumen aliquod, ut est habitus supernaturalis principiorum supernaturalium, quae sunt articuli fidei. Et hoc lumen*

supernaturale et superadditum intellectui et datum homini, vocatur donum intellectus quod nominat quandam excellentiam cognitionis penetrandis usque ad intimas rerum intelligendarum essentias et veritates.

Dann findet sich zu den Worten im X. Gesang:

Lo splendor degli occhi suoi ridenti
Mia mente unita in più cose divise —

das Vorbild bei Bonaventura ebd. Cap. 5 wo es heisst: *Intellectus multa transcendendo et penetrando, ad illud perfectum et necessarium unum tendit et intrat. Quia sicut dicit Richardus in tractatu suo "De violentia charitatis": Unum solum est in quo mens humana requiescit, reficitur, et satiatur. Sed et Hugo idem probat sic dicens: Multa in hoc mundo sunt, et haec omnia cor humanum satiare non possunt. Unum autem est bonum et hoc solum cum percipitur, satietas invenitur, ergo non in multitudine, sed in uno est satietas.*

Auch wollen wir über das höchste Mysterium nicht unterlassen, Nachfolgendes aus derselben Schrift VII, 7 auszuschreiben, an welchem Orte, wie wir ausdrücklich bemerken, speciell von im Körper Lebenden die Rede ist. Es heisst da: *Quando mens nostra illa internae suavitatis abundantia potata, immo plene in ebrietate fuerit, penitus obliviscitur et in abalienationis excessum traducitur, et in supermundanum quendam affectum sub quodam mirae felicitatis statu raptim transformatur.* Dann auch *De sept. itin.* III, nachdem gesagt worden, Geist und Seele seien nur Eine Substanz, nun geschehe in der Verzückung das grosse Wunder, dass diese beiden gleichsam nur verschiedene Gesichter Eines und Desselben getrennt würden: *In hac divisione anima et quod animale est, in imo remanet. Spiritus autem et quod spirituale est, ad suprema evolat et ab infimis dividitur, ut ad suprema elevetur, ab animo scanditur, ut Domino jungatur.* Sowie *De sept. donis* VI, 6, wo gesagt wird, das Ende der

Arbeit *(il dolce pome)* sei die Contemplation. Wenn die äussern Sinne "schlafen" oder "*in suspenso*" sind, dann wachen die innern. Ich muss hier von neuem die Thatsache hervorheben, auf die ich bereits früher mehrfach aufmerksam gemacht, und die für das richtige Verständniss von entscheidender Bedeutung ist, dass den poetischen Bildern der "Göttlichen Komödie" ein reales Erleben, nicht nur ein moralisches, sondern ein physisches zu Grunde liegt — kurz, dass Dante wie alle Mystiker Ekstatiker, ja vielleicht selbst Visionär war, wie denn in letzterer Hinsicht die Bilder des ersten Gesangs des "Inferno" ein für religiös-ascetische Visionärs allgemein typisches Gepräge tragen, und z. B. dem heiligen Antonius, ebenso wie manchen Somnambulen sich ihre Krankheit als bösartiger Dämon, reissendes Thier, toller Hund u. dgl. visionär objectivirt, ebenso die Laster sich als wilde Thiere in der Vision darstellten. Das sind nun freilich reale psychisch-physische Zustände, mit denen die mechanische Weltanschauung nichts anzufangen weiss, und die sie daher gerne einfach bei Seite schieben und eben ihre Realität leugnen möchte. Aber wenn die Berichte, soweit sie auf uns gekommen, von den indischen Brahmanen und Buddhisten, von den ägyptischen Priestern, den jüdischen Kabbalisten, von Empedokles und Pythagoras, von Plato, Philo, Plotin und den übrigen Neuplatonikern, von Clemens Origenes und Augustin, vom Areopagiten durch das ganze Mittelalter bis auf Weigel, Cardanus, Paracelsus u. a. herab, wo keine Kenntniss des Vorgängers von Seiten des Nachfolgenden vorausgesetzt werden konnte, selbst da die Berichte die frappanteste Uebereinstimmung, bis in die kleinsten Züge Aehnlichkeit und selbst Identität zeigen, wenn sie überall wo sie von den angeblich Ekstatischen selbst gegeben werden auch den Typus des Selbsterlebten tragen, wenn endlich diese Berichtenden Männer zugleich von klarstem Verstande und theilweise auch durchdringender Thatkraft waren, wie z. B. Augustin, Bernhard, Dante, dann möchte wohl am Ende ein Recht

noch die Realität dieser Erscheinung zu bezweifeln, ich meine nicht die Realität des Gesehenen, sondern des Sehens, ein solches Recht möchte doch wohl ausgeschlossen sein.

Zum Schluss meiner Auszüge aus den Schriften Bonaventura's will ich noch zeigen, dass Bonaventura in keineswegs geringerm Grade wie die deutschen Mystiker sich eines Gegensatzes gegen einseitige oder consequent scholastische Tendenzen und Methoden selber bewusst war, und keinen Anstand nahm, jene ganz dem Geiste der Mystik gemäss zu verurtheilen. So heisst es nämlich *De sept. donis* VI, 5.: *Ergo in penetratione inventa veritate mens reficitur. Et ratio hujus est, quia menti non sufficit gustare velamina veritatum, testas vel umbram quidditatum, sed nucleum idest veritatem puram et quidditatem nudam. Veritas pura est, quando per se ipsam videtur, non per subjectum imaginem vel figuram. Et hic intellectus vere reficit. Unde Linconiensis super principium mysticae Theologiae dicit haec: Intellectum scripturae historicum allegoricum et moralem habent multi; sed interior homo, quaerens videre Deum incircumvelate et vere, non est his contentus sed transcendens ascendit ad summitatem anagogicorum intellectuum. In quibus tamen non videtur Deus sine symbolis* (z. B. unter dem Bild der Sonne), *donec tandem ab omnibus absolvatur et cum Moyse caliginem ignorantiae ingrediatur, in qua mens summe reficitur.* Ferner führen wir an *sermo* XII in *Hexaëmeron*, wo es heisst: *Christus est doctor internus nec scitur aliqua veritas nisi per seipsum . . non loquendo sicut nos, sed ab interius illustrando . . Anima debet transire ab umbra ad lucem, a via ad terminum, a vestigio ad veritatem, a libro ad scientiam veram quae est in Deo.* Endlich was das kirchenreformatorische Element in Bonaventura betrifft, erinnern wir nur daran, dass er nicht zauderte, die römische Kirche die babylonische Hure zu schelten (vgl. Janus, Der Papst und das Concil, S. 245). Wo findet sich bei den deutschen Mystikern solcher Radica-

lismus? Wo bleibt also die Kluft, die angeblich diese von Bonaventura und den Vorgängern trennen soll, dass sie unter einer völlig andern Kategorie zählen müssten?

Nein, an sich sind Mystik und Scholastik sich immer entgegengesetzt, und feindlich sich fliehende Antipoden. Historische Erscheinungsformen mögen sein, in denen der Gegensatz abgeschliffen ist, die Vermittelungen und Uebergänge bilden, und in denen daher äusserlich ein Compromiss zu Stande kommt, aber ein solcher ist nur vorübergehend, und die im Geheimen schon wirkende Spannung bricht endlich in frappanter Explosion hervor. Zwischen dem Genie und der reflexionssüchtigen Mittelmässigkeit gibt es in Wahrheit keine Gemeinschaft. Was nun aber die besondere Gestalt betrifft, die dieser Gegensatz in der Mystik annahm, so sind wir weit entfernt, diese für eine allgemeingültige zu halten. Im Gegentheil wir halten sie, diese Gestalt, für einseitig und relativ. Aber im Mittelalter, das sich in lauter Relativitäten bewegt, wie jedes Zeitalter, das einseitig gebunden ist, bietet sie doch in Religion und Wissenschaft die einzige Erscheinung, an die ein lebensvolles und allgemein menschliches Interesse sich knüpfen kann. Dem Schul- und Parteigetreibe sich entreissend, schöpft sie in den tiefen Bronnen des Gemüths, und ihre Gedanken schwimmen in einer Flut von lebendigem Leben und lebendiger Empfindung, sie gehen unmittelbar hervor aus innerstem Erleben, unmittelbar aus dem Mitleben und Mitfühlen der Sachen selbst. So war nun Dante auch Mystiker. Machte ihn sein poetisches Genie zum Mystiker, so gewiss ebenso sehr seine Mystik zum Poeten. Sein Gedicht ist die wahre Blüte der mittelalterlichen Mystik. Was aber die scholastischen Excurse in demselben betrifft, die gehörten hier ganz zur Sache. Denn so war es der theologische Stil des Mittelalters. Man lese nur Bonaventura. Dass er seine Weisheit zu Markt getragen haben wolle, damit habe glänzen wollen oder sie popularisiren, an dergleichen ist gar nicht zu denken.

Zum Schluss führen wir noch einiges aus Meister Eckhart nach. Es ist ja nämlich ganz klar, dass Dante weder den Meister Eckhart noch seine Schriften kannte. Allein dieser Letztgenannte ging doch völlig aus der Tradition der mittelalterlichen scholastischen und mystischen Anschauungs- und Ausdrucksweise hervor, wenn er diese auch in höhere Consequenzen hinausführte, und somit dürfen wir, zumal wenn uns eben nicht andere und nähere Parallelen zur Hand wären, sehr wohl auch diese entferntern oder jüngern Mystiker heranziehn. Zunächst in Beziehung auf *Parad.* X, 58 — wobei wir wiederholen, dass Beatrix das himmlische Jerusalem ist, sowohl in der Gesammtheit der Heiligen, als in den ewigen Wurzeln, die von ihnen *in mente Dei*, d. h. im Sohn und der Sohn selbst sind — heisst es *Tract.* VI, S. 648: "Ihr wisst wohl, wer in Gott gekehrt ist, und in den Spiegel der Wahrheit, der sieht alles das, das in den Spiegel gerichtet ist, das sind alle Dinge. Ist deine Uebung nun also? Sie sprach: Nein. Ich habe mit Engeln noch mit Heiligen nichts zu schaffen noch mit allen Creaturen, nicht allein, das je geschaffen ward, mehr dass je gewärtigt ward, da habe ich nichts mit zu schaffen. Er sprach: Das berichte mich. Sie sprach: Das thue ich. Ich bin bewährt in der blossen Gottheit, da nie Bild noch Form inne ward." Der Ausdruck "Spiegel" *speculum* findet sich in demselben Sinne auch bei Bonaventura, und Dante führt ihn ebenfalls, z. B. *Parad.* XIII, 58 fg. Meister Eckhart erklärt den Begriff *Tract.* I, S. 378 so: "In dem klaren Spiegel erkennt man klärlich die Bilder der Dinge. Der klare Spiegel der Gottheit, das ist das wahre Verständniss des Vaters. In dem erbildet er ein Bild seiner selbst, seinen Sohn (als λόγος ἐνδιάθετος). In dem bilden sich alle Dinge, und erkennt man sie darinnen, nicht creatürlich, denn darin ist nichts denn Gott in Gott." Der Spiegel begreift also die Creaturen, sofern sie in Gott sind, also sowohl ihrer ersten causalen und rationalen Anlage in Gott nach als Potenzen in Gott oder Gottes, der selbst ihre Wirklichkeit ist

— als auch (nach der erstcitirten Stelle) in und unter jener auch nach ihrer ausgeführten Wirklichkeit. Beatrix ist dieser Spiegel, dann auch mit und in ihr die Heiligen. Daher heisst sie *Parad.* VI, 118 *amanza del primo amante* und *Parad.* XXVII, 104 fg. heisst es von ihr: *Dio parea nel suo volto gioire.*

Darauf über das *in hac vita* lese man die klaren Worte *Tract.* I, S. 380: "Der unaussprechlichen Freude, der der Mensch ewiglich gebrauchen soll, der hat der Mensch einen Vorschmack, und je mehr der Mensch von diesem Vorschmack gewinnt, je seliger soll er sein im ewigen Leben. Wäre alle Freude, die Gott in alle Creaturen gegossen hat, gesammelt in Einem Punkt, es ist nicht ein Augenblick gegen die Freude die allergeringste, die der Mensch in einem Vorschmack des ewigen Lebens hat." Endlich zu *Purg.* XXXIII, 82 fg. und *Parad.* XXIV, 91 fg. wolle man *tract.* VI, S. 458 vergleichen: "In der Schule des heiligen Geistes lernt der Mensch in Einem Augenblick mehr, denn alle Meister gewärtigen mögen."

Ueber die Aechtheit der Chronik des Dino Compagni.

Von

Dr. Theodor Paur.

Vorwort.

Der nachstehende Aufsatz hat, durch Verzögerung der Herausgabe des Dante-Jahrbuchs, das Missgeschick gehabt, drei Jahre hindurch müssig liegen zu bleiben, während inzwischen die Frage der Authenticität des Dino Compagni in der literarischen Welt, besonders Italiens, zu einer brennenden geworden und nun immer weitere Kreise beschäftigt. Was damals, nach den vereinzelten frühern Versuchen in dieser Richtung, noch hin und her discutirt werden konnte, erscheint gegenwärtig in und ausser Italien fast als eine entschiedene Sache, nämlich die Nothwendigkeit der Beseitigung der Dino'schen Chronik aus der Reihe der ältesten und geschätztesten Geschichtsquellen des italienischen Mittelalters. Als Scheffer-Boichorst den vermeintlichen Vater der florentinischen Geschichtschreibung Ricordano Malespini von seiner Ehrenstelle entfernte und denselben, ohne begründeten Widerspruch zu finden

als Plünderer Villani's entlarvt hatte, während vorher das umgekehrte Verhältniss angenommen wurde, kündigte er ein gleiches Gericht über Dino Compagni, welcher den Italienern stets vor allen am Herzen gelegen, als bevorstehend an. Ehe sich diese Drohung erfüllte, trat Giusto Grion mit seiner halb kritisch gehaltenen, halb im Fastnachtsstile geschriebenen Diatribe gegen die Glaubwürdigkeit und Aechtheit der Chronik auf; dieser gemischten Fassung verdankt Herr Grion die geringschätzige Aufnahme, die seine Arbeit bei den deutschen, französischen und italienischen Kritikern, trotzdem sie im Schlussergebniss auf seiner Seite stehen, gefunden. Was mich betrifft, welchem die Grion'sche Schrift ganz vereinzelt zukam, so hielt ich mich für berechtigt und durch die mir zu Gebote stehenden, allgemein zugänglichen Hülfsmittel hinreichend ausgerüstet, die Argumente des leichtgeschürzten Kritikers zu widerlegen; ich versuchte dies, ohne im mindesten die weit über die mir gewährte Möglichkeit hinausreichende Streitfrage entscheiden zu wollen. Ich stellte mir nur die Aufgabe, die Unzulänglichkeit der in der Schrift vorgebrachten Beweisgründe darzuthun, und sah mit gespannter Erwartung dem Zeitpunkt entgegen, wo vollgültige Untersuchungen von competenter Seite der hochwichtigen Angelegenheit auf den Grund gehen würden.

Dieser Zeitpunkt ist seitdem eingetreten. In Italien übernahm vor allen, mit Verleugnung des sonst ja verzeihlichen Nationalgefühls, dem es nicht wohlthun konnte, sich einer der Hauptzierden der vaterländischen Literatur beraubt zu sehen, der rühmlichst bekannte Pietro Fanfani das Geschäft, in fortgesetzten umfänglichen und weniger umfänglichen Streitschriften[1])

[1]) Die jüngst veröffentlichten, deren Mittheilung ich dem Herrn Verfasser verdanke, sind folgende zwei: "*Il filo d'Arianna nel Labirinto delle apologie Dinesche*" (Florenz 1875), worin in kurzen Sätzen die sämmtlichen entscheidenden Beweispunkte gegen die Authenticität, zum Theil den sophistischen Ausflüchten der Vertheidiger derselben gegenübergestellt,

von scharf angreifender Stimmung, die gerühmte Chronik in werthlose Fetzen zu zerreissen, ihrem sprachlichen Ausdruck das ächte Gepräge des vorgeblichen Zeitalters abzusprechen und den verkappten Dino als einen Fälscher aus späterer Zeit aufzudecken. Ueberblickt man die so gehäuften, meist wohl begründeten Belastungszeugnisse des Kritikers, auf welche der letzte Herausgeber des Dino'schen Textes del Lungo entweder, in mystisches Dunkel sich hüllend, schweigt oder spätere Widerlegung in Aussicht stellt, auch wenn man geneigt ist, das Gewicht des einen oder des andern jener Zeugnisse geringer anzuschlagen, so muss man sich doch eingestehen, dass es nach alledem um die literarisch-persönliche Existenz des Chronisten sehr übel steht und nicht zu begreifen ist, wie ein Historiker von dem Ansehen Gino Capponi's noch immer unbeirrt an der Aechtheit der Chronik festhalten kann.

In Deutschland blieb es ausschliesslich Herrn Scheffer-Boichorst vorbehalten, seiner zuvor geleisteten Zusage gemäss, die Authenticität des überlieferten Dino Compagni und seines Buchs von Grund aus zu erschüttern. Er that dies in einer umfassenden, alle wesentlichen Punkte erschöpfenden, durchweg actenmässig vorschreitenden Kritik, welche unter der Aufschrift: "Die Chronik des Dino Compagni eine Fälschung" den Haupttheil seiner "Florentinischen Studien" (Leipzig 1874) bildet. Die Vorarbeit Grion's wird verächtlich beiseite geschoben, trotzdem einiges daraus benutzt, von Pietro Fanfani's kritischen Erörte-

---

aufgeführt werden; dann "*La critica storica de' nonni*" in Livorno 1875, hauptsächlich gegen die "apokalyptische Kritik" del Lungo's gerichtet und für das Verständniss der Landsleute des Verfassers, welchen die Abhandlung des deutschen Kritikers Scheffer-Boichorst unzugänglich, abgefasst. Was den die Streitfrage betreffenden materiellen Inhalt dieser letzten Schrift anlangt, so sind darin erst zwei Punkte behandelt: "*Baldo Ruffoli trasformato in Dino Compagni*" und "*L' esilio di Corso Donati e il parlamento di S. Trinità*"; es sollen deren in nächster Zeit noch dreiundzwanzig folgen.

rungen konnte füglich noch nicht die Rede sein; so geht der deutsche Kritiker durchaus selbständig zu Werke. Das Ergebniss seiner Nachforschung besteht der Hauptsache nach in Folgendem. Als die fortlaufende Hauptquelle für den Fälscher wird, wie für den entlarvten Malespini, die Chronik des Giovanni Villani nachgewiesen; doch habe er in derselben, wird ausgeführt, nur flüchtig und unaufmerksam geblättert, sie nicht wirklich durchgearbeitet, so sei ihm vieles entgangen, anderes habe er durch eigene Zuthat entstellt und verdorben. Manches Bedeutende, was einem Zeitgenossen, als welchen sich der Chronist einführt, unmöglich fremd sein konnte, habe er verschwiegen, sodass in dem Zusammenhange der Erzählung klaffende Lücken bemerklich werden. In allen Theilen des Buchs zeige sich eine Menge der gröbsten Widersprüche gegen das urkundlich Feststehende, so vorzugsweise auch, was am bedenklichsten, bezüglich derjenigen Thatsachen, bei welchen der Erzählende mithandelnd gegenwärtig gewesen sein will, gegenüber den actenmässig verbürgten Staatshandlungen des wirklichen Dino Compagni. Ausserdem stosse man auf offenbare Anachronismen, auf Benutzung späterer Quellen, die einen weit nachlebenden Verfasser voraussetzen lassen. Hier und da sieht auch der Kritiker den Fälscher mit einem unbedacht eingefügten "*oggi*" aus der angenommenen Rolle fallen, wozu Fanfani noch ein mehrfach angewendetes, ebenso verrätherisches "*era*" gesellt, bei Dingen und Einrichtungen, welche dem Chronisten noch nicht als vergangen gelten durften. Ein Hauptgewicht legt der Kritiker endlich auf die fast durchgehende Abweichung des obrigkeitlichen Verfahrens von den damals geltenden florentinischen Verfassungsbestimmungen, wie sie urkundlich beglaubigt vorliegen, woraus der Schluss gezogen wird, der Fälscher müsse ein Epigone gewesen sein, der die alte Verfassung nicht mehr kannte und verstand. Dem entgegen behauptet freilich der Geschichtschreiber von Florenz Gino Capponi, dass dem Chronisten am wenigsten Unkenntniss der Verfassungszustände seiner Zeit vor-

geworfen werden könne; aber Scheffer-Boichorst liefert überall den urkundlichen Nachweis, und wenn ihm auch hier wie in andern Dingen einiges abzudingen sein möchte, so bleibt doch des Entscheidenden genug übrig, um dem Verdächtigten unheilbare Schläge zu versetzen. Dass der Kritiker bisweilen zu weit geht, zeigt er unter anderm, wo er meint, Dino habe in der einen Stelle absichtlich, um dunkel und alterthümlich zu erscheinen, die einfachen Worte Villani's entstellt; bei genauerer Betrachtung gewahrt man indess, dass die Textesstelle bei Dino überhaupt keinen Sinn gibt, also eher auf eine Entstellung in den Handschriften hinweist. Wenn er anderswo annimmt, der Fälscher habe einmal während der Arbeit einen begangenen Fehlgriff selber gemerkt, so darf man billig die Frage aufwerfen: warum hielt er ihn dann fest und schützte sich nicht besser?[2]) Dabei giebt der Kritiker zu, dass in der Darstellung, so namentlich in der des Novemberanfangs 1301, gewisse unbedeutende, durchaus zuverlässige Angaben, die sich auf eine bestimmte Quelle nicht zurückführen lassen, die Phantasien des Fälschers unterbrochen; aber die Aussonderung des Brauchbaren sei bei der Unzuverlässigkeit des Ganzen schwer möglich. Fragt man nach der Absicht und Tendenz der angenommenen Fälschung, so gelingt es Herrn Scheffer-Boichorst nicht in gleicher Weise, wie ihm die actenmässige Entkräftung des thatsächlichen Inhalts gelingt, auch gewisse Motive des Fälschers glaubhaft zu machen. Insbesondere erscheint die Zurückführung einer Menge von Nachrichten, die dem Villani widersprechen, auf einen durchgreifenden Geist des

[2]) Es betrifft dies die zwei Stellen gegen Ende des zweiten Buchs, wo in der einen unter den Verbannten vom April 1302 mehrere Namen aufgeführt werden, die in der andern bald darauf als Hingerichtete innerhalb Florenz, mit Angabe von Nebenumständen, figuriren. Da zwischen beiden Stellen nur so wenige Seiten liegen, so fordert auch der jüngste Versuch des Kritikers (in der Erwiderungsschrift gegen C. Hegel), hier das Verfahren des Fälschers als ein von der Noth des Schreibers erzwungenes anschaulich zu machen, einen allzu starken Glauben.

Widerspruchs gegen diese seine Hauptquelle, auf einen knabenhaften Trotz, der sich gegen die eigene Mutter auflehnt, viel zu künstlich, ja in vorliegendem Falle psychologisch unfassbar, als dass sie willige Annahme finden könnte; glaublicher wäre die Vermuthung, — ob überall ausreichend, ist eine andere Frage — der Fälscher habe sich durch absichtliche Widersprüche und Entstellungen vor der Entdeckung schützen wollen. Schliesslich gelangt der Kritiker zu der Hypothese, das rhetorische Machwerk verdanke seinen Ursprung der wiedererwachten Begeisterung für das Trecento um die Mitte des 17. Jahrhunderts; einen bestimmten Namen, wie Grion und Fanfani thun, wagt er nicht mit der Sünde zu belasten.

Gegen die vernichtenden Keulenschläge dieses Kritikers hat nun der arme Dino einigen Schutz in der jüngst erschienenen Schrift "Die Chronik des Dino Compagni" (Leipzig 1875), von dem mit der Geschichte des italienischen Städte- und Verfassungswesens so wohl vertrauten Historiker C. Hegel gefunden. Der Verfasser bezeichnet seine Arbeit als einen "Rettungsversuch"; aber man muss gestehen, die Rettung bringt keinen Lebenden zu Tage. Von vornherein macht der Verfasser selbst das Eingeständniss, dass der erste Eindruck der Scheffer-Boichorst'schen Kritik auch auf ihn geradezu überwältigend gewesen sei, und auch weiterhin ist zu erkennen, wie dieser Eindruck durch die sich erhebenden Einwände nicht wesentlich abgeschwächt worden. Was zunächst die Identität des wirklichen Dino mit dem Chronisten anlangt, so findet der Verfasser hier keinen so durchgreifenden Widerspruch, welcher die Frage der Authenticität zu deren Nachtheil entscheiden könnte; es komme vielmehr lediglich auf die innere Beschaffenheit der Chronik an. In Beziehung auf diese werden folgende Momente geltend gemacht. Chronologische Verstösse fänden sich ebenso bei andern; gegen mehrere derselben sei freilich kein Rath, ebenso gegen bedenkliche Verschweigungen. In der Kritik der Anachronismen habe Scheffer-

Boichorst theilweise, zu viel gethan; manche Verstösse dieser und anderer Art seien leichter bei dem wirklichen Dino als bei einem Fälscher begreiflich; wie möchte sich ein solcher absichtlich in Widerspruch mit allbekannten Dingen gesetzt haben? Ausserdem werden eine Reihe von Thatsachen angeführt, über welche gerade der Chronist Dino, und zwar ganz selbständig, berichte, so besonders im dritten Buche. Die stärkste Seite der Chronik, meint Hegel, sei der Gesammteindruck derselben, ihre Tendenz und sittliche Grundanschauung, welche den unzerreisslichen Faden des Ganzen bilden. Was man demnach auch im einzelnen auszusetzen, zu corrigiren und zu verwerfen haben möge, für die Kenntniss der Parteien und Stimmungen der Zeit bleibe die Chronik ein vortrefflicher und unentbehrlicher Zeuge. Dem gegenüber lässt sich unmöglich die Frage unterdrücken: wenn in so vielen und wesentlichen Bestandtheilen des Thatsächlichen die Glaubwürdigkeit des Chronisten erschüttert ist, welche geschichtliche Wahrheit kann da noch den darauf bezüglichen subjectiven Aeusserungen, den Vor-, Zwischen- und Schlussreden beigemessen werden, zumal bei dem Mangel an innerer Uebereinstimmung zwischen dem Anfange und dem Schlusse der Darstellung? Andererseits behält, im Sinne C. Hegel's, die Gegenfrage ihr Recht: würde ein mit Verstand begabter Fälscher, im Besitze aller Hülfsmittel, besonders auch des gedruckten Villani von 1537, sein literarisches Kunstproduct von so geringem Umfange nicht lückenloser, fehlerfreier und übereinstimmender in sich selbst zu Stande gebracht haben? Dass vor der endgültig abschliessenden Entscheidung eine kritische Herstellung des Textes, auf Grund der ältesten Handschrift von 1514, erforderlich sei, weist der Verfasser an einem interessanten Falle nach.[3]) Als ein hauptsächliches Beweismoment gegen die Annahme der Fälschung wird von demselben der Umstand geltend gemacht, dass sich durchaus keine

[3]) Siehe unten Anm. 15.

glaubhafte Vorstellung von dem Zwecke eines solchen Betrugs gewinnen lasse, und so statt dessen schliesslich eine halb flüchtige, halb ungeschickte spätere Ueberarbeitung einer fragmentarisch entworfenen Originalschrift von der Hand des wirklichen Dino als das Wahrscheinlichste hingestellt. Aber wie reimt sich dazu das rhetorische Zwischen- und Beiwerk, auf dessen sittliche Grundanschauung der Verfasser so hohen Werth legt? Sollte dieses der spätere Bearbeiter schon zugleich mit den erzählenden Bruchstücken vorgefunden haben? Und wenn nicht, hat es dann irgendwelchen Anspruch auf originalen Werth? Wohin man blickt, treten der Ehrenrettung des Chronisten Schwierigkeiten entgegen, und doch erscheint die völlige Beseitigung des Räthselhaften zur Zeit noch unmöglich.

Soeben ist nun noch eine umfängliche Erwiderung von Scheffer-Boichorst auf den Rettungsversuch C. Hegel's erschienen.[4]) Das Ergebniss derselben ist die verstärkte Behauptung, nicht blos der Unächtheit, sondern der beabsichtigten Fälschung. Die materiellen Beweisgründe sind im wesentlichen dieselben, wie in der frühern vollständigen Abhandlung; auch der "trotzige Knabe", der widerwillig seinen mütterlich spendenden Villani verleugnet, wird aufrecht erhalten, und als Motiv der Fälschung die reine Lust am Truge, wie sie einem Romanen jener Zeit ganz gemäss sei, behauptet. Die Hypothese einer spätern Ueberarbeitung der von dem Chronisten zurückgelassenen originalen Bruchstücke verwirft der Kritiker als eine unhaltbare Ausflucht, unhaltbar wegen der Unmöglichkeit, Ursprüngliches solcher Art, dass es dem Ganzen trotz späterer Zuthaten und Entstellungen einen authentischen Charakter verliehe, aus dem Gemische des Wahren und Unwahren, ja Erlogenen, des Bedeutenden und Anekdotenhaften, des anscheinend selbständig

[4]) Die Chronik des Dino Compagni. Kritik der Hegel'schen Schrift: "Versuch einer Rettung" (Leipzig, S. Hirzel, 1875).

Berichteten und aus spätern Quellen Abgeschriebenen auszusondern. Dem Eindrucke der innern Wahrheit, von welchem Hegel sich bestimmen lasse, misst der Kritiker, als dem subjectivsten Dinge von der Welt, nur geringen Werth bei. So dürfe die unter dem Namen des Dino Compagni überlieferte Chronik keineswegs etwa, wie Hegel anräth, nur mit Vorsicht benutzt werden, sondern sie sei nunmehr aus der Reihe der Quellenschriften des Trecento ganz und gar zu streichen.

Wenn es so schlimm um den Chronisten Dino steht, so scheint es allerdings sehr überflüssig, auf seinen ersten Anfechter neuester Zeit, Herrn Giusto Grion, zurückzugreifen, dessen Argumente längst so weit von Pietro Fanfani und Scheffer-Boichorst überholt sind, dass kaum noch seiner gedacht wird und, wo es geschieht, wegen der Form seiner Kritik fast nur mit Spott und in Unehren. Doch sollte man nicht vergessen, dass er zuerst wieder die fallengelassene Streitfrage, man muss ihm zugestehen, mit Energie aufgenommen, und wenn bereits von einer Geschichte der Kritik der Dino'schen Chronik zu sprechen ist, darf ihm gewiss nicht eine Stelle in derselben versagt werden. Auch kann ich nicht finden, dass seine Schlusshypothese bezüglich der Autorschaft des Anton Francesco Doni, an und für sich betrachtet, so ungereimt sei; das Abgeschmackte liegt weit mehr in der leichtfertigen Verbrämung, womit er sie wie das meiste Uebrige ausgestattet. Deshalb halte ich auch jetzt noch, an Stelle gelegentlicher und geringschätziger Abfertigung, eine vollständige Charakteristik der Grion'schen Kampfesweise und Kampfesmittel für erspriesslich; besonders insofern sich daran bequeme Rückblicke auf die Streitfrage im ganzen seit ihrem Ursprunge schliessen. Dann lassen auch die von Grion besprochenen Punkte, ihrem thatsächlichen Bestande nach, noch manches zu sagen übrig, was andere ausser Acht gelassen, z. B. in Betreff des "Giovane" Guido Cavalcanti. Theils also wird es sich in dem nachfolgenden Aufsatze um den geschichtlichen Verlauf der Streit-

frage bis auf Grion, theils um die von demselben an der Chronik und dem Chronisten geübte Kritik, theils um die Erörterung mehrerer noch nicht vollständig erledigt scheinender Thatsachen handeln, nirgends aber um eine Rettung der bestrittenen Authenticität, die ich für verloren erachte, wenn auch nicht zugleich die Lösung des Räthsels für abgethan.[5])

Görlitz, 30. December 1875.

Seit ihrem späten Bekanntwerden im Anfange des vorigen Jahrhunderts hat die florentinische Chronik des Dino Compagni um zweier Umstände willen unter den zeitgenössischen Geschichtsdarstellungen vom Beginn des 14. Jahrhunderts eine besonders geachtete Stellung eingenommen, einmal wegen der Fülle von speciellen Thatsachen aus dem Zeitabschnitte eines Menschenalters, dann wegen ihrer die Gruppen des Gemäldes einheitlich zusammenfassenden, Licht und Wärme verbreitenden sittlich-politischen Tendenz, beides gegenüber den weit ausholenden, trocken gehaltenen annalistischen Mittheilungen des vorangehenden Malespini und des nachfolgenden Villani. Wie der Chronist, von der Beschreibung seiner Vaterstadt Florenz ausgehend, den Beginn eines volksthümlichen Regiments, die Erhebung und den Sturz des kühnen Volkstribunen Giano della Bella, wie er das Auf- und Abwogen der blutigen Parteistreitigkeiten und die ränkesüchtige Einmischung des Papstes Bonifacius VIII., die hinterlistige und gewaltthätige Schreckensherrschaft des von ihm nach Florenz entsendeten französischen Prinzen Karl's von Valois, dann die Vertreibung der gemässigtern aber unentschlossenen Partei der Bianchi und ihre eitlen Versuche, durch kriegerische

---

[5]) Es bleibt noch zu erinnern, dass die in Klammern eingeschlossenen Anmerkungen und Theile von solchen spätern Ursprungs sind.

Angriffe Rückkehr und Einfluss wieder zu erlangen, dazwischen die im Untergange der Strafbaren sich vollziehende göttliche Gerechtigkeit, endlich die dem Patrioten leuchtende Hoffnung auf die sieggekrönte Ankunft des neugewählten Kaisers Heinrich VII. von Luxemburg, wie Dino Compagni alles dies, in den engen Rahmen eines Büchleins gefasst, mit schlichten und doch hinreissend beredten Worten schildert, zugleich an verschiedenen Stellen seine eigene Person als mithandelnde, meist zum Frieden und zur Versöhnung rathende, einführt, das findet man mit solcher Lebendigkeit und innerer Wahrheit bei keinem seiner Zeitgenossen zur Darstellung gebracht.

Und doch waren mehrfache schreiende Widersprüche in den Mittheilungen Dino's gegen die Berichte der andern, besonders des Giovanni Villani, nicht blos im einzelnen, sondern im Zusammenhange wichtiger Ereignisse, wohl geeignet, Bedenken zu erregen; indess hielt sich das Vertrauen auf seine Glaubwürdigkeit so unerschüttert, dass z. B. die neuern Biographen Dante's zwar Anstoss daran nehmen, aber sich damit begnügen, hier und da die vorkommenden Abweichungen zu constatiren, sich nach Gutdünken bald an Dino Compagni, bald an Villani zu halten oder das Widersprechende, so gut es gehen will, miteinander zu verschmelzen. Am auffallendsten ist der Widerspruch in den Ereignissen der Jahre 1300 und 1301, welche das Erscheinen Karl's von Valois in Florenz vorbereiteten und begleiteten.[6]) Nach Giovanni Villani's Bericht im VIII. Buche bittet der guelfische Adel daselbst, infolge der täglichen Streitigkeiten, den Papst Bonifaz um Friedensstiftung; dieser beruft den Führer der Bianchi, Vieri de' Cerchi, nach Rom, bemüht sich

[6]) Wegele sowohl (Dante's Leben und Werke, 2. Aufl., S. 587) als Floto (Dante Alighieri, S. 193), der letztere in specieller Nachweisung, bezeichnen die Widersprüche als von bedenklicher Art; aber sie ziehen daraus keinen Schluss gegen die Authenticität der einen oder der andern Chronik.

aber vergebens, ihn zur Aussöhnung mit Corso Donati, dem Parteihaupte der Neri, zu bewegen, indem derselbe gar nichts von einer Feindschaft wissen wollte. Hierauf geschah die Rauferei am Abend des 1. Mai als Beginn der blutigen Gewaltstreiche der beiden Parteien (c. 39). Der Papst, abermals um Entsendung eines Friedensstifters angegangen, schickt im Juni den Cardinal Matteo d'Acquasparta, der jedoch wegen des Widerstrebens der Bianchi, ihre Gegner gleichmässig an der Regierung theilnehmen zu lassen, unverrichteter Sache, nachdem er Florenz mit dem Interdicte belegt, wieder abzog (c. 40). Infolge eines neuen Zusammenstosses bei einem Begräbnisse im December werden von dem Stadtregiment Bestrafungen nach beiden Seiten verhängt (c. 41). Als dann bekannt wird, dass die Neri in der Kirche S. Trinità eine heimliche Zusammenkunft gehalten und sich verschworen, den Papst zur bewaffneten Entsendung eines französischen Prinzen zu veranlassen, geschieht die Verbannung der Häupter beider Parteien nach Pieve und Serezzano (c. 42). So kommt denn Karl von Valois als sogenannter Friedensstifter am Allerheiligentage 1301 nach Florenz, lässt den Corso Donati mit seinem Anhange wieder zur Stadt herein, brandschatzt dieselbe fünf Tage hindurch und richtet darin alles zu Gunsten seiner Freunde, der Neri, ein, sodass der nochmalige Versuch des Cardinals Matteo d'Acquasparta, Frieden und Versöhnung zu stiften, wiederum ohne Erfolg war, bis eine neue Intrigue gegen die Bianchi den Anlass bot zu dem grossen Gewaltstreiche der Verbannung und Aechtung vom 4. April 1302, von welcher bekanntlich auch der Dichter der "Göttlichen Komödie" betroffen wurde (c. 49). Der Chronist bemerkt in Betreff der in der Kirche S. Maria Novella vollzogenen Uebergabe der Regierungsgewalt an den Prinzen, dass er selbst in Person dabei gegenwärtig war, gibt uns also den Anspruch seinerseits auf besondere Glaubwürdigkeit der von ihm erzählten Thatsachen zu erkennen. Auch Dino Compagni hebt in wiederholten Aeusserungen seinen

selbstthätigen Antheil an allen diesen unglücklichen Geschichten hervor, er erscheint unzweifelhaft als während der erwähnten Vorfälle in Florenz anwesend, und doch widersprechen sich beide sowohl in der Aufeinanderfolge der Thatsachen wie zum Theil auch in der Motivirung derselben.

Nach dem Berichte Dino's zu Ende des I. Buchs geschah die Entsendung des Cardinals Matteo d'Acquasparta allen übrigen Dingen voraus und einer zweiten spätern wird gar nicht gedacht; dann tritt als Strafe eines frechen Angriffs auf die Prozession der Zünfte jene Verweisung der Parteihäupter nach Castel della Pieve und Sarzana ein, die Villani an die Verschwörung zu S. Trinità knüpft; nun erfolgt, auf die Beschwerden der Neri in Rom, die vergebliche Vorladung des Veri de' Cerchi vor den päpstlichen Stuhl. Als inzwischen ein Theil der verbannten Cerchi nach Florenz zurückgekehrt war, hält die Gegenpartei die heimliche Zusammenkunft in der Trinitatiskirche, lediglich zu dem Zwecke, die Wiedervertreibung der Heimgekehrten zu berathen[7]); in dieser Versammlung ermahnte der Chronist selbst zur Eintracht; auf Grund wiederholter Vorspiegelungen am päpstlichen Hofe, dass Florenz bei längerm Zusehen ganz ghibellinisch würde, entschloss sich dann Bonifaz VIII. zur Berufung des französischen Prinzen nach Toscana (zu Anfang des II. Buchs). Die Controle der beiden Chronisten wird wesentlich erschwert durch

---

[7]) Die Interpretation, welche K. Hillebrand (*Dino Compagni, étude historique et littéraire sur l'époque de Dante*, Paris 1862, p. 111) den Worten des Chronisten: *Si raunorono un dì in santa Trinità, — e feciono gran consiglio* dahin gibt: *Ils convinrent entre eux, dans une réunion secrète à l'église de la Trinité, de faire convoquer le grand conseil du parti*, sodass die Zusammenkunft in der Kirche als Vorbesprechung von der allgemeinen Parteiversammlung, in welcher die von Dino angegebenen Reden, auch seine eigene, gehalten wurden, zu trennen sei, wäre hier von keiner Erheblichkeit; doch ist nicht unerwähnt zu lassen, dass sie keineswegs mit Villani's ausdrücklichen Worten stimmt (VIII, c. 42): *Si raunorono nella chiesa di santa Trinità e ivi feciono consiglio e congiura etc.*

die mangelnden oder unbestimmten Zeitangaben: so findet sich weder bei dem einen noch bei dem andern das Datum der Verschwörung von S. Trinità. Wenn die Spätern, wie Macchiavelli, überall mehr mit Villani als Dino Compagni übereinstimmen, so liegt darin weniger ein Zeugniss für die grössere Zuverlässigkeit des erstern als vielmehr für ihre Unbekanntschaft mit dem andern; denn überhaupt scheint von Benutzung oder Berücksichtigung des Dino seitens der italienischen Geschichtschreiber der nächsten Jahrhunderte kaum die Rede.

In dem einen Punkte harmoniren beide Chronisten miteinander, dass sie bei Erzählung der einschlagenden Begebenheiten gleichmässig von der, wie wir wissen, so bestimmend einwirkenden politischen Thätigkeit Dante's schweigen: Giovanni Villani hat zwar unter dem Jahre 1321, dem Todesjahre des Dichters (IX, c. 136), zum Gedächtnisse desselben ein beachtenswerthes Kapitel über seine Herkunft, sein Exil, seine schriftstellerische Thätigkeit als Publicist, Philosoph und Dichter, aber in dem Abschnitte, der von der erwähnten Zeitepoche handelt, erfahren wir nichts über ihn; Dino Compagni führt nur seinen Namen unter den Verbannten vom Jahre 1302 auf, zu einem Nekrologe fand er keine Gelegenheit, da die Chronik nur bis zum Jahre 1312 reicht. Wohl mit Unrecht sind aus diesem Schweigen Folgerungen zu Ungunsten des Chronisten gezogen worden, der freilich als Staatsmann in vielfachen Beziehungen zu Dante stehen musste, besonders zur Zeit, wo dieser Mitglied im Priorate war und dann als Gesandter nach Rom ging; es mag sich das ebenso leicht aus andern Umständen, als einer feindseligen oder missgünstigen Haltung beider Männer gegeneinander erklären. Die Lücke in Betreff der staatsmännischen Wirksamkeit Dante's in dieser und späterer Zeit hat erst Leonardo Bruni der Aretiner um 1400 durch seine "*Vita di Dante*" ausgefüllt: da er als Staatssecretär der Republik in der Lage war, aus den besten Quellen zu schöpfen, — auch Briefe Dante's, die seitdem

verschwunden sind, benutzte er — so würde durch seine mit Villani übereinstimmende Mittheilung über den Zweck und die nächsten Folgen der Verschwörung von S. Trinità der Bericht Dino Compagni's als widerlegt zu erachten sein, wenn sich nur erkennen liesse, inwieweit hier Bruni seinen Actenstücken oder seinem Vorgänger Villani folgt, — von der Chronik des Dino Compagni ist auch bei ihm keine Kenntniss wahrzunehmen.

Dieser eine Umstand, die Unbekanntschaft der Frühern mit Dino Compagni als florentinischen Chronisten, nicht der mannichfache Widerspruch seiner Darstellung gegen die der Zeitgenossen, war es nun besonders, was in neuester Zeit Bedenken erregt, ja Zweifel an der Authenticität des Werks auf die Bahn gebracht hat; dazu kommt die Seltenheit und der späte Ursprung der Handschriften, aus welchen die Herausgeber den uns vorliegenden Text mit seinen geringen Variationen schöpfen mussten. Der erste derselben, Muratori, der die Chronik in den IX. Band der "*Scriptores rerum Italicarum*" vom Jahre 1726 aufnahm, spricht bereits in dem Vorbericht, ohne jedoch Anstoss daran zu nehmen, seine Verwunderung darüber aus, dass die Schrift so lange verborgen geblieben sei, theilt ausserdem mit, wie lange zuvor schon der Venezianer Apostolo Zeno die Herausgabe der Chronik beabsichtigt, aber wegen Mangels an Hülfsmitteln fallen gelassen habe. Diesem verdankt Muratori für seine Publication die einzige ihm zugängliche Abschrift, von der es heisst, dass sie auf mehrern florentinischen Codices beruhe, von welchen der eine aus dem Familienbesitze der Compagni stammen soll. Der nächstfolgende Herausgeber M. Manni (Florenz 1728) legte dem seinigen den Muratori'schen Text zu Grunde, collationirt mit der ältesten vorhandenen Handschrift, die sich gegenwärtig in der Magliabecchiana zu Florenz befindet, sowie mit sieben andern verglichen, deren eine angeblich von der Hand eines Nachkömmlings der Compagni aus einem sehr alten Manuscript herrührt und noch 1805 in dieser Familie vorhanden gewesen sein soll.

Welche von den erwähnten Handschriften der beiden ersten Herausgeber miteinander identisch sind, lässt sich aus ihren Angaben nicht genau erkennen.[8]) Muratori hält Dino's Chronik des höchsten Lobes werth; er stellt sie nach Form und Inhalt über Malespini und Villani und äussert nicht den leisesten Zweifel an ihrer Aechtheit, obwohl gerade ihm am wenigsten die auffallende Differenz zwischen ihren Mittheilungen und denen Villani's entgangen sein wird.

Der früheste entschiedene Angriff gegen die Authenticität der Chronik geschah 1858 in der Februar-Nummer der florentinischen Zeitschrift "*Il Piovano Arlotto*".[9]) Die darin geltend gemachten Bedenken sind der Reihe nach von K. Hillebrand in seinem Buche über Dino Compagni (p. 411—416) erörtert und zu widerlegen versucht worden. Dem ersten Einwande, dass eine Schrift von solcher Bedeutung unmöglich so lange habe unbekannt bleiben können, begegnet Hillebrand durch die Anführung, die Geschichte des Semifontischen Kriegs von Pace da Certaldo sei gar erst dreissig Jahre nach der Chronik des Dino Compagni an das Licht der Welt gekommen[9a]); zudem sei es natürlich, dass eine Geschichtsdarstellung von so speciellem Charakter, die sich sehr wohl als eine jener für das Familienarchiv bestimmten Ricordanze ansehen lasse, sich weniger verbreitet habe und länger verborgen geblieben sei, als der encyklopädische Villani. Wie ferner der Kritiker aus dem öftern Vorkommen der Phrase "*Io Dino Compagni*" u. s. w. auf eine Fälschung schliessen konnte, sei unbegreiflich, da sich ganz dasselbe bei Malespini wie

---

[8]) Die Verweisungen auf den Text der Chronik im Folgenden beziehen sich auf die Ausgabe Prato, Ran. Guasti 1846, daneben auf die Stereotyp-Ausgabe von Domenico Carbone (Florenz, G. Barbèra, 1871).

[9]) [Der Artikel ist, nach der Mittheilung C. Hegel's, von Pietro Fanfani, demselben Forscher, welcher auch wieder in der Gegenwart unter den Italienern die gehäuftesten und schärfsten Waffen gegen den Chronisten führt.]

[9a]) [Dieselbe ist aber auch eine Fälschung. Scartazzini.]

Giovanni Villani wiederholt vorfindet.[10]) Die Seltenheit der Handschriften betreffend, die dann gerügt wird, so rechtfertige dieselbe wohl höchst unzulänglich den Verdacht eines gefälschten Ursprunges; von besonderm Werthe hierbei ist die Angabe Hillebrand's — ihre Zuverlässigkeit vorausgesetzt —, dass jene älteste, in der Magliabecchiana zu Florenz aufbewahrte Handschrift das Datum des Jahres 1514 trägt, ein Umstand, der zur Widerlegung des hier in Rede stehenden, neuesten und kecksten Bestreiters der Authenticität des Dino Compagni von wesentlicher Bedeutung wäre. Dann wird zu Ungunsten der Chronik geltend gemacht, dass sowohl Villani als die urkundlichen Priorenverzeichnisse über Dino Compagni als Chronisten schweigen: hierauf erwidert Hillebrand, es sei damals nicht Brauch des Geschichtschreibers gewesen, seine Quelle zu nennen, und es thue dies weder Villani noch der spätere Macchiavelli; was aber die Priorenregister anlange, so pflegten diese die besondern Qualitäten der Regierungsmitglieder ebenfalls nicht anzugeben. Zuletzt und hauptsächlich nimmt der Kritiker des Piovano Arlotto noch an verschiedenen Ausdrücken Anstoss, die nicht dem Anfange des 14. Jahrhunderts, sondern einer spätern Zeit angehören sollen. Als dergleichen werden *lui* und *loro* im Nominativ für *egli* und *essi* angegeben, ohne Rücksicht darauf, dass sich dieselben in gleicher Anwendung bei Villani und Dante[11]) finden; auch das Vorkommen des Wortes *armata* erachtet Hillebrand nicht für verdächtig, indem dieses vielmehr als eines der damals gebräuchlichen Provençalismen der alten italienischen Ausdrucksweise ganz gemäss erscheine. Hiernach ergibt sich die Schlussfolgerung des Kritikers, dass die Chronik ein Product des 15. Jahrhunderts sei, als hinfällig, und es bedarf, so scheint es, kaum

---

[10]) Bei Villani VIII, c. 36: *presi lo stile — mi parve — cominciai.* IX, c. 62: *Noi autore* etc. [Die Existenzberechtigung des Malespini steht indess bekanntlich nun ebenfalls auf den schwächsten Füssen.]

[11]) Bei Letzterem z. B. im "Convito": *che lui dice.*

noch, zur weitern Stütze der Widerlegung, der an und für sich gewichtigen Gegenfragen Hillebrand's, von denen folgende die erheblichsten: Welcher Anlass wäre denkbar zur Abfassung eines solchen Werks für einen Schriftsteller des 15. Jahrhunderts? sollte er sich alle die Thatsachen, die anderswo nicht zu finden, etwa zum Zweck eines Romanes ersonnen haben? und hätte es da dem Interesse eines solchen entsprochen, gerade bei der entscheidungsvollen Ankunft Heinrich's VII. abzubrechen? konnte der Fabrikant es verschmähen, an geeigneter Stelle pikante Mittheilungen über Dante einzuflechten[12]) und dadurch die lebhaften Farben des vorgeführten Gemäldes noch bedeutend zu erhöhen? Eine unbefangene Beantwortung dieser Fragen möchte gewiss eher zu Gunsten als zu Ungunsten der Autorschaft des wirklichen Dino Compagni ausfallen. Soviel über den Kritiker von 1858.

Der jüngste, auf ein genauer bestimmtes Ziel ausgehende Versuch, den Prioren Dino Compagni als Chronisten aus dem Sattel zu heben und einen andern darauf zu setzen, ist der des Herrn Giusto Grion in der von ihm publicirten Abhandlung "*La Cronaca Dino Compagni opera di Anton Francesco Doni*" (Verona, H. F. Münster).[13]) Zur Frage von dem späten Be-

---

[12]) Wenn Hillebrand hier noch beifügt: *N'aurait-il pas dit, en parlant de Ser Petracco, qu'il fut père de Pétrarque?* so greift er fehl; denn da der Dichter Petrarca erst im Jahre 1304 geboren ist, so würde sich der verkappte Dino mit dieser Notiz nur selbst entlarvt haben.

[13]) Der Verfasser gedenkt einleitend der Abhandlung von P. Scheffer-Boichorst (in von Sybel's Historischer Zeitschrift 1870), worin derselbe den Nachweis zu führen unternimmt, dass Malespini's Chronik nichts weiter als ein Plagiat aus Villani sei, und hat sich ohne Zweifel dessen Schlusswort zum Ansporn dienen lassen, welches lautet: "Und wen setzen wir an Ricordano's Stelle? Einer muss ja der Vater unserer wiedergeborenen Geschichte sein. Man wird mir erwidern: Dino Compagni. Einstweilen mag er den Ehrenplatz einnehmen. Wird er ihn aber behaupten können? Gelehrtes Florenz, fürchtest du nicht den Tag, da der kritische Geist eines Deutschen sich berechtigt und ermuthigt fühlen könnte, Hand zu legen an das Werk dessen, den du wohl deinen Thukydides heissest, den du so gern neben deinem Macchiavelli nennst?" Das hier in Aussicht

kanntwerden der Chronik bemerkt der Verfasser gelegentlich ergänzend, wie der Name Dino als Schriftsteller zum ersten mal in der Sammlung des Anton Francesco Doni "*Prose antiche*" vom Jahre 1547 vorkommt, indem dieselbe die Gesandtschaftsrede Dino's vor dem neugewählten Papste Johann XXII. aus einem florentinischen Codex enthalte[14]); wie dagegen der "Chronist" Dino Compagni nicht früher als im Jahre 1640, nämlich in der "*Vita di Francesco da Barberino*" *(premessa ai Documenti d'Amore editi a Roma da Federigo Ubaldini)* erwähnt wird und wie dann die *Accademia della Crusca*, die vorher nichts von dem Vorhandensein der Chronik wusste, in der spätern Ausgabe ihres Wörterbuchs von 1691 den Text der ihr zugänglichen Handschrift mit in den Bereich ihrer Arbeit zog. Bevor der Verfasser sich zu dem eigentlichen Gegenstande seiner Kritik wendet, räumt er vorerst noch im Vorbeigehen die Authenticität eines andern Chronisten, des Paolino Pieri, den er als eine der Quellen des Fälschers vermuthet, aus dem Wege, ob mit Erfolg,

---

gestellte Gottesgericht auch über Dino Compagni verhält sich in diametralem Gegensatze zu dem früher von Gervinus gefällten Urtheil in seiner Geschichte der florentinischen Historiographie (Historische Schriften I, 10—24): der Verfasser macht hier treffend darauf aufmerksam, wie der Chronist nicht annalenmässig, gleich Malespini und Villani, sondern aus dem Gedächtniss schreibe, mit Vernachlässigung kleinlich genauer Zeitrechnung, überall glaubwürdig und treu, überall aber eine gewisse Kenntniss der Thatsachen voraussetzend, die er dann mit einem herrlichen Commentar erläutere, und wie seine Behandlungsart der Geschichte, das Aeussere ausschliessend, sich stets nur an das Charakteristische und Bedeutungsvolle halte. Auch F. C. Schlosser (Weltgeschichte, IX, 441 [neue Ausgabe vom Jahre 1872, VIII, 39 fg., vgl. Weber, Allgemeine Weltgeschichte, VII, 861. 862. — Scartazzini]) ertheilt dem Chronisten in positivster Weise das Zeugniss einer sittlich strengen, wahren und tiefen Darstellung der Zeitgeschichte und gesellt ihn ohne Bedenken den grossen Alten zu, insbesondere an Gewicht dem Thukydides.

[14]) Den authentischen Wortlaut der *Diceria* aus der Handschrift der Magliabecchiana, welche in der Ueberschrift als Verfasser derselben ausdrücklich Dino Compagni nennt, theilt W. Dönniges in seiner "Kritik der Quellen für die Geschichte Heinrich's VII. des Luxemburgers" (S. 141) mit.

mag dahin gestellt bleiben; der Ton aber, in welchem Herr Grion hier wie in seinem ganzen Aufsatze die zu besprechenden Dinge behandelt, erweckt kein gutes Vorurtheil für die Unbefangenheit und Objectivität seiner Kritik, und wenn er (p. 22) eine aus den Quellen gezogene *Vita dell' Allighieri* unter dem Titel "*Soggiorno di Dante a Padova*" von seiner Feder in nahe Aussicht stellt, so ist die Bemerkung (p. 29), der jugendliche Dante sei im Palazzo del Bargello von Giotto's Hand "*con la politica d'Aristotele sotto l' ascella*" dargestellt, wenig geeignet, eine günstige Erwartung von der Zuverlässigkeit des Verheissenen anzuregen; denn da aus den Ueberresten des Freskobildes in dem Zustande, wie es zuerst im Jahre 1840 wiederentdeckt wurde, kaum mit Sicherheit zu erkennen ist, dass die Figur überhaupt ein Buch trägt, so setzt es billig in Erstaunen, wie der Kritiker zu der unzweifelhaften Kunde gelangt ist, dass es die "Politik" des Aristoteles sei. Dies vorausgeschickt, werden die Behauptungen des Herrn Grion von vornherein einiges an Wirksamkeit der ihnen aufgetragenen lebhaften Farben verlieren.

Vor allem ist beachtenswerth, dass der Kritiker die Sache nicht in der Tiefe und im Ganzen angreift, nicht den wesentlichen Bestand des Thatsächlichen, welchen der Chronist darbietet, an der Hand von zeitgenössischen Berichten und gestützt auf urkundliche Zeugnisse, in den widersprechendsten Abschnitten zergliedert, kritisch prüft und so ein unwiderlegliches Verdammungsurtheil zu begründen sucht; statt dessen rupft er an einer Menge zum Theil unerheblicher Einzelnheiten, die nichts beweisen, und führt darauf schliesslich ein Phantasiegebäude auf, das bei näherer Betrachtung leicht wie ein Kartenhaus zusammenfällt. Er versichert zwar, er habe noch manches in Vorrath, was er jetzt zurückhalte, aber es lässt sich wohl annehmen, dass er das Wichtigste nicht verschwiegen, und so wird es hinreichen, widerlegend auf das Vorgebrachte einzugehen, um diesen Angriff gegen die Authenticität des Chronisten aus dem Felde zu schlagen.

Zuerst nimmt Herr Grion, wie der Kritiker des *Piovano Arlotto*, Anstoss an der sprachlichen Ausdrucksweise der Chronik, die er als die des 16. Jahrhunderts erkennen will; zum Beweise dafür rügt er (p. 11), abgesehen von einigem andern, das schon Hillebrand zurückgewiesen, die Anwendung der masculinen Form *il podestà* statt des ursprünglich gebräuchlichen *la podestà;* aber wenn der älteste vorhandene Codex von ihm selbst nur für eine Abschrift aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts gehalten wird, wie kann es ihn da befremden, dass der Abschreiber diese und andere Sprachformen des Textes nach der Weise seines Zeitalters umgestaltet hat?[15]) Dann zu dem Sachlichen kommend, findet er es bedenklich, dass der Chronist zu Anfang des ersten Buchs, wo er die Lage und Räumlichkeit von Florenz schildert (c. 2. Carb. p. 2), den Arno als die ungefähre Halbirungslinie der Stadt ansieht[16]), indem der Oltrarno, wie noch heute, unzweifelhaft kleiner gewesen sei als die rechts gelegene Seite, wo sich schon damals alle bekannten Hauptgebäude befanden; würde indess nicht der angenommene Fälscher dies ebenso gut gewusst haben, wie Herr Grion, und wäre es ihm nicht leichter gewesen, einen solchen Schnitzer zu vermeiden, als der täglichen Anschauung widersprechend zu begehen? Hätte dagegen der Kritiker den Nachweis geführt, dass die linke Arnoseite im 14. Jahrhundert, wie heute, den kleinern Theil der Stadt, im 16. jedoch ungefähr die Hälfte derselben umfasst

---

[15]) [Wie zuvor erst der überlieferte Text einer kritischen Herstellung bedarf, ehe eine sichere Beurtheilung des Sprachlichen möglich ist, zeigt C. Hegel an dem Beispiel der unzweifelhaften Lesart *marcavano* der Handschrift von 1514 an Stelle der allgemein angenommenen *marciavano*, auf welche insbesondere P. Fanfani sein Verdammungsurtheil über den sprachlichen Ausdruck der Chronik, der ihm der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts durchaus nicht gemäss erscheinen will, gründet. Die vielen andern von Fanfani gerügten Verstösse gegen das Idiom des Trecento entziehen sich der Erwägung des Nichtitalieners.]

[16]) "*Il quale divide la città quasi per mezzo*".

habe, dann erschiene allerdings sein Verdacht in diesem Punkte begründet; so aber ist die Angabe des Chronisten wohl vielmehr hier wie in andern Stellen entweder als eine Ungenauigkeit anzusehen, oder es fehlen uns die Beweismittel aus jener Zeit, sie zu prüfen. Ebenso verhält es sich mit dem wenige Zeilen darauf angeführten Namen des Castells Montaccenico, dessen im zweiten Buche zum Jahre 1302 (II. c. 51. p. 128. Carb. p. 58) noch einmal gedacht wird, als Grenzort des Gebietes nach Bologna zu: während nicht zu bestreiten ist, dass dasselbe im Jahre 1306, wo Dino Compagni jedenfalls noch nicht schrieb, zerstört und an Stelle dessen St. Barnaba zu bauen angefangen worden[17]), kann doch ebenso wenig etwas Auffallendes darin liegen, wenn der Chronist den alten gewohnten Namen festhält, besonders wenn er vielleicht zu jener Zeit nicht mehr dauernd in Florenz anwesend war; ausserdem darf auch hier wieder die Frage gestellt werden, ob denn nicht einem Fälscher des 16. Jahrhunderts der zweite Name vielmehr der geläufigere sein musste, als dass er jenen antiquirten gewählt hätte.

Alle folgenden Argumente sind thatsächlicher Natur. Der Chronist erzählt von den Vorausgängen der Schlacht bei Campaldino im Jahre 1289 (I. c. 7. p. 17. Carb. p. 8), König Karl von Neapel habe den Florentinern auf ihr Ansuchen den Feldhauptmann Amerigo von Narbonne (di Nerbona) zurückgelassen, zugleich mit ihm, da er noch jung und nicht sehr erfahren im Kriegswesen[18]), einen ältern Ritter als Rathgeber *(balio)*. Herr Grion (p. 14) findet das lächerlich, indem es ihm beliebt, in dem Worte *balio* nichts anderes als einen Hauslehrer oder Erzieher zu sehen; er hält das Zeugniss des Villani (VII. c. 130) entgegen, nach welchem Amerigo di Nerbona ein tapferer und kriegserfahrener Mann war, wie er dies sogleich in der erwähnten

---

[17]) Villani VIII, c. 86.

[18]) "*Non molto sperto in fatti d' arme*".

Schlacht an den Tag legte. Dabei nennt auch Herr Grion (nach Villani VII. c. 131) als *balio* des Feldherrn, ohne hier Scherz mit dem Worte zu treiben, den *messer Guglielmo Berardi*. Genügt der blosse Widerspruch gegen die Angabe des Villani, um den Chronisten zu verdächtigen? Und war es nicht bis in die neuesten Zeiten Brauch, einem vornehmern Günstling den Befehl im Kriege zu übertragen und dann seine Thaten zu preisen, während hinter ihm der Unentbehrliche stand, der sich mit bescheidenerer Anerkennung begnügen musste?[19])

Ein stärkerer Widerspruch, weil in die Angaben des Chronisten selbst fallend, scheint in der Charakterschilderung des sogenannten Pecora hervorzutreten. Zuerst führt ihn Dino Compagni unter den Prioren des Jahres 1289 (vom 15. April bis 15. Juni), zu denen der Chronist damals selbst gehörte, mit der Bezeichnung "*Dino di Giovanni vocato Pecora*" auf und ertheilt ihm bei dieser Gelegenheit das Lob eines "*buono e savio uomo*" (I. c. 7. p. 18. Carb.[20]) p. 8); weiterhin (c. 17. p. 43. Carb. p. 19) berichtet er mit den grellsten Farben von dem nichtswürdigen Charakter und den Uebelthaten des "*gran beccaio che si chiamava il Pecora*"[21]), nachdem er die Person desselben kurz vorher (c. 12. p. 32. Carb. p. 15) mit den Worten eingeleitet: "*uno chiamato Pecora gran beccaio*". Herr Grion (p. 15) nimmt ohne weiteres die Identität beider Personen an und muss so freilich in Indignation gerathen über einen so eclatanten Abfall

---

[19]) [Auf den Einwand Scheffer-Boichorst's (S. 63), Amerigo könne nicht so unerfahren gewesen sein, da er nach dem Tode seines Balio G. Berardi dennoch wieder zum Feldhauptmann gewählt worden sei, ist zu erwidern, dass der Chronist ausdrücklich nicht blos von dem Balio als Stütze des jungen Feldherrn spricht, sondern hinzufügt: "*e molti altri cavalieri atti ed esperti a guerra*", wonach sich ein Ersatz für den Gefallenen wohl finden liess. Vgl. Hegel, S. 36.]

[20]) In dem Texte von Carbone fehlt der lobende Zusatz.

[21]) "*Uomo di poca verità, seguitatore di male, lusinghiere — gran ciarlatore — poco costante e più crudele che giusto*".

des Schriftstellers von den eigenen Worten; aber folgende Momente lässt er unbeachtet. Man erwäge, dass zwischen der ersten und den spätern Angaben des an sich schmächtigen Buchs nur wenige Seiten liegen, dass der *gran beccaio*, als wenn er noch unerwähnt sei, als "*uno*" eingeführt wird, dass der Name des Prioren Dino di Giovanni nicht mehr wiederkehrt, und nun stelle man sich vor, wie ein absichtlicher Fälscher so gedankenlos gewesen sein könnte, von ein und derselben Person solches zu berichten! Hätte Herr Grion aus den Acten die Identität nachgewiesen, dann konnte er wohl zu dem Schlusse kommen, die widersprechenden Angaben müssten von zwei verschiedenen Federn herrühren, nimmermehr aber zu der Annahme ein und desselben Fälschers.[22])

Dann hält der Kritiker, noch in Beziehung auf die Schlacht bei Campaldino, dem Chronisten vor (p. 15), dass er sage, in den frühern toscanischen Kriegen seien nur wenig Leute gestorben, da es nicht Brauch war, sie zu tödten, und erinnert zum Erweise des Gegentheils an die bekannten blutigen Kämpfe der vorhergehenden Jahre. Eine solche Behauptung des Chronisten wäre allerdings beinahe komisch. Aber was lesen wir bei ihm an der betreffenden Stelle (l. c. 9. p. 22. Carb. p. 10)?

---

[22]) [Es ist auffallend, dass Scheffer-Boichorst gegen die Einführung des Grossfleischers Pecora nur das *argumentum ex silentio* aller übrigen Berichterstatter anwendet, dagegen des scheinbaren Widerspruchs in der Charakteristik mit keinem Worte gedenkt (S. 116). Uebrigens zeigt noch ein anderes Beispiel denselben Widerspruch, was nicht eben zu Gunsten des ersten erscheint: während nämlich Lapo di Guazza Ulivieri zu Ende des ersten Buchs (c. 24, p. 60. Carb. p. 27) als "*buono e leale popolano*" charakterisirt wird, kehrt derselbe im zweiten Buche (c. 49, p. 122. Carb. p. 55) unter denjenigen florentinischen Bürgern wieder, welchen nach der Massenverbannung von 1302 die Regierungsgewalt verblieb und von denen der Chronist sagt: "*de quali niuno si può scusare, che non fosse guastatore della città*". Oder dürfte die Ausflucht gelten, dass auch hier ein anderer gemeint sei, da in der zweiten Stelle der Familienname Ulivieri fehlt?]

Nicht der Chronist selbst sagt das, sondern er lässt es vor Beginn der Schlacht den Messer Barone de' Mangiadori da Samminiato zu den Truppen sagen, und zwar mit dem Gegensatze, dass während in früherer Zeit durch gut geleitete und rasche Angriffe gesiegt wurde, wobei wenig Leute umkamen, es jetzt das unerschrockene Ausharren thun müsse[23]); diesen Gegensatz verschweigt Herr Grion, abgesehen von der Verschiebung der sprechenden Personen, und zieht so wieder bequem die Sache ins Lächerliche. Es ist schlimm, wenn der Kritiker die Worte des Autors, dessen Geltung er vernichten will, nicht richtig citirt.

Vom Jahre 1293 berichtet Dino Compagni (I. c. 11. p. 29. Carb. p. 13), dass er als *Gonfaloniere di giustizia* an der Spitze seines Fähnleins nach der Strenge des Gesetzes die Schlösser der Galigai habe zerstören müssen, weil einer aus dieser Familie in Frankreich den Sohn eines florentinischen Kaufmanns getödtet hatte; Villani dagegen (VIII, c. 1) stellt diese Thatsache — nur nennt er die Familie Galli di porte Sante Marie — unter das Gonfalonierat des Baldo de' Ruffoli; der spätere Macchiavelli, der meistens Villani folgt, thut dasselbe, nennt jedoch die Familie de' Galetti. Unser Kritiker (p. 17) sieht in dem Widerspruche bezüglich der beiden Gonfalonieri wiederum das Anzeichen einer Fälschung; diese würde um so dreister sein, als der angebliche Chronist hier von sich selbst in eigener Person spricht: "*E io Dino Compagni ritrovandomi gonfaloniere di giustizia nel 1293*". Da letzterer jedoch nur das Jahr, in das seine Amtsverwaltung trifft, nicht aber, wie Herr Grion gelesen zu haben scheint, auch die doppelte Monatsfrist derselben angibt, so ist der Vorwurf nichtig, als habe sich der falsche Chronist sozusagen in die Stelle des andern drängen wollen, um so nichtiger, da Villani

---

[23]) "*Signori, le guerre di Toscana soleansi vincere per bene assalire, e non duravano, e pochi uomini vi moriano, chè non era in uso l' ucciderli. Ora è mutato modo, e vinconsi per istare bene fermi: il perchè io vi consiglio, che voi stiate forti, e lasciateli assalire!*"

den von ihm genannten Gonfaloniere als den Ersten dieser Würdenträger in das Jahr 1292 stellt, wobei freilich die florentinische Zeitrechnung zu berücksichtigen ist, welche das neue Jahr erst mit dem zweiten Quartal beginnt; in der That steht für die Amtsverwaltung dieses ersten Gonfaloniere die Frist von Mitte Februar bis Mitte April 1293 fest, für die des Dino selbst von Mitte Juni bis Mitte August des Jahres. Häuser der gewaltthätigen Grossen mögen damals wiederholt gebrochen worden sein, und wenn das Geschichtchen von der Ermordung des französischen Kaufmannssohnes als Anlass dazu auch nur einmal anzunehmen ist, so kann es ebenso gut von Villani in die unrichtige Zeit- und Personenbeziehung gebracht sein; warum soll dieser stets gegen Dino Compagni Recht behalten?[24])

Weil ferner Villani, wo er den ersten Zusammenstoss der Parteien in Florenz erzählt (VIII. c. 41) die Nennung der Be-

---

[24]) [Scheffer-Boichorst ruft gegen den Chronisten zwei jüngere Gewährsmänner an als Villani, Simone della Tosa und Scipione Ammirato (S. 105); von diesen könnte der erste für seine kurze Notiz einfach den Villani benutzt haben, der andere berichtet umfänglicher und in einem Punkte specieller, gehört aber dem Ende des 16. Jahrhunderts an. Was die Nichtübereinstimmung mit den Gesetzen d. i. den *Ordinamenti della giustizia* betrifft, so müssten wir genauer mit der hier zum Grunde liegenden Strafsache bekannt sein, um beurtheilen zu können, ob der *alcuno di loro* (Galigai) als der alleinige Thäter zu bestrafen war (*faciens*) oder mit ihm der eine und andere aus der Familie als Anstifter (*fieri faciens*), in welch letzterm Falle der Chronist ja sagen durfte, er habe *secondo le leggi* gehandelt. Die ganze Folge urkundlicher und chronikalischer Zeugnisse jedoch, welche P. Fanfani (*La critica storica de' Nonni*, Livorno 1875) gegen die Mittheilung des vermeintlichen Dino vorführt und von denen nur die wenigsten ausschliesslich aus Villani geschöpft haben könnten, lässt kaum noch einen Zweifel übrig, dass der Inhalt derselben falsch ist, und wenn man damit den Umstand zusammenhält, dass der Erzählende sich zugleich selbst als den executirenden Gonfaloniere nennt (*"E io Dino Compagni"*), so möchte die Entscheidung über diese Thatsache für sich allein hinreichend sein, die Identität des geschichtlichen Dino mit dem Chronisten und folgeweise die Authenticität der Chronik selbst aufzuheben.]

theiligten mit den Worten beginnt: "*Messer Gentile de' Cerchi, Guido Cavalcanti*" u. s. w. und in derselben Geschichte bei Dino Compagni (I. c. 19. p. 50. Carb. p. 22) zu lesen ist: "*Un giovane gentile, figliuolo di M. Cavalcante Cavalcanti etc., chiamato Guido*", so nimmt unser Kritiker mit allzu raschem Verfahren an (p. 21), der Fälscher habe aus Unachtsamkeit in seiner Villani-Handschrift jenen Eigennamen Gentile für ein Adjectiv genommen und, dadurch irre geleitet, aus zwei Personen eine gemacht. Man lese jedoch die Erzählung bei Dino Compagni etwas weiter, die sich ganz selbständig von Villani hält, so wird man sich doppelt von dem Ungrunde der Verdächtigung überzeugen. Uebrigens ignorirt hier der strenge Kritiker, dass sein Fälscher, dessen Arbeit er in die zweite Hälfte des 16. Jahrhunderts verlegt, gar nicht nöthig hatte, sich mit einer unleserlichen Handschrift des Villani abzuquälen, da dessen Chronik bereits im Jahre 1537 in einem venezianer Drucke zu bequemster Benutzung vorlag. Aber Herr Grion hat hierbei noch ein anderes Bedenken, das ihn in seinem Verdachte wesentlich bestärkt. Aus eigener Erfindung mache der Fälscher den Guido Cavalcanti zu einem jungen Manne *(giovane)*, während es feststehe, dass derselbe im Jahre 1300 bereits ein Alter von mehr als funfzig Jahren erreicht hatte; der wirkliche Dino Compagni müsse den Guido Cavalcanti, die beide zur selben Zeit als namhafte Dichter in Florenz hervorragten, persönlich gekannt haben; wenn nun der Chronist den Guido einen jungen Mann nenne, so gehe daraus unwiderleglich die Fälschung hervor. Prüfen wir diese Argumentation etwas genauer! Zuerst war damals der Begriff von *giovane* weiter umfassend als gegenwärtig: wenigstens lässt sich nicht annehmen, dass Dante in der bekannten Ausführung des "Convito" (IV. c. 24) einer willkürlichen Einbildung gefolgt sei, indem er die Zeitfrist der *gioventù* als vom 25. bis zum 45. Lebensjahre reichend feststellt; hiernach dürfte also Guido Cavalcanti immer noch ein *giovane* genannt worden sein, auch

wenn er schon nahe den funfziger Jahren oder etwas darüber gewesen sein sollte. Worauf beruft sich nun aber Herr Grion für die Bestimmung der Lebensjahre des jüngern Cavalcanti? Wesentlich auf die nach seiner Versicherung allbekannte *(come tutti sanno)* Thatsache von der Verheirathung Guido's im Jahre 1267, welche indess nur von Villani (VII. c. 15) berichtet wird; er mag uns verzeihen, wenn wir diese Thatsache nicht kurzweg auf Treu und Glauben als zuverlässig hinnehmen und ihr folgenden Umstand entgegenhalten. Die alten Commentatoren der "Commedia" von Dante führen uns bei Glossirung der Stelle "Inferno" X. v. 60, wo der Dichter den ältern Cavalcanti fragen lässt: "*Mio figlio ov' è?*". diesen Sohn, nämlich den Guido, als Zeitgenossen und Freund Dante's vor; auch Filippo Villani in der kurzen Lebensbeschreibung Guido's bezeichnet ihn als "*Danti contemporaneus illique familiarissimus*", — das wäre noch nicht entscheidend, obwohl ein inniges Freundschaftsverhältniss zwischen zwei Männern, von welchen der eine noch ein zweijähriges Kind ist zur Zeit, wo der andere sich verheirathet, nicht gerade zu den Wahrscheinlichkeiten gehört. Lesen wir indess die vollständigere, offenbar auf Kenntniss des persönlichen Verhältnisses beider beruhende Glosse des Ottimo Commento, so wird die Vermählung vom Jahre 1267 höchst unwahrscheinlich; es heisst da nämlich nicht blos, sie seien *contemporanei* und *amicissimi* gewesen, sondern noch weiter: "*La quale amistade si creò in loro per similitudine d' abito scientifico, e per similitudine di costumi, e di passioni d' animo, e di vita, e di parzialitade: — amendue studiarono in Firenze, amendue amarono per amore, amendue parlarono in rime, canzoni*" etc.; wenn in diesen Worten auch nicht ausdrücklich die Gleichalterigkeit der beiden Freunde ausgesprochen ist, so liegt sie denselben doch als stillschweigende Voraussetzung unter. Was endlich die Behauptung betrifft, der Dichter Guido Cavalcanti müsse den "Dichter" Dino Compagni innerhalb der engen Genossenschaft

von Florenz persönlich gekannt haben, so ist darauf zu entgegnen, dass damals jeder gebildete Florentiner sich in Versen versuchte und speciell über den Dichterruhm Dino Compagni's zur Zeit nicht viel Positives feststeht: die geringe Zahl satirisch-ironischer Sonette sammt einer Canzone[25]) und die Strophen, welche didaktisch dürr das Thema behandeln: "*Come ciascuno può acquistare pregio*"[26]), auch das grössere allegorisch schildernde, neben anmuthigen Stellen grossentheils im Bänkelsängerton ausgeführte Gedicht "*L' Intelligenza*"[27]), das überdies ohne sichere Beweisgründe ihm zugeschrieben wird, lassen in Dino Compagni keineswegs den hervorragenden Dichter jenes Kreises erkennen, der um deswillen persönliche Beziehung zu Guido Cavalcanti, wenn er sie nicht sonst gehabt hat, gepflogen haben müsste.[28]) Der *giovane* Guido Cavalcanti des Chronisten mag also so lange weiter bestehen bleiben, bis Herr Grion besser erwiesene Anschuldigungen gegen die Jugendlichkeit desselben vorzubringen im Stande ist.

Ein anderes Indicium der Unächtheit glaubt der Kritiker in der Art, wie der Chronist das Verhältniss der Colonna zu Bonifaz VIII. behandelt, entdeckt zu haben. Von der ja un-

---

[25]) Bei Hillebrand, Dino Compagni, im Anhange.

[26]) Zuerst in der pratenser Ausgabe der "Cronaca" von 1846; auch bei Hillebrand.

[27]) Vollständig mit ausreichendem Commentar in der Stereotypausgabe der "Cronaca" von Dom. Carbone. Enthält übrigens nicht die 309. Strophe des Gedichts, abgesehen von einigen frühern Reminiscenzen, sprechende Anzeichen von Bekanntschaft des Dichters mit Dante's "Commedia"?

[28]) [Wenn der zeitgenössische Dichter Francesco Barberino in dem von Grion mitgetheilten Actenstücke (p. 29. Anm.) Dino Compagni unter den damaligen florentinischen Dichtern aufzählt, ohne etwas weiteres über ihn zu sagen, so ist dieser Anführung gegenüber doch auffallend, dass der etwas später lebende Filippo Villani seiner mit keinem Worte in der an literarischen Nachrichten so reichhaltigen Schrift *De famosis civibus (Florentiae)* gedenkt: sein Name scheint also nicht unter die allgemein bekannten der Zeit zu gehören, was allerdings eben sowohl den Dichter als den Geschichtschreiber betrifft.]

zweifelhaften Thatsache ausgehend, dass die Colonnesi Feinde des Papstes waren, bezüchtigt er den Chronisten (p. 58), sie als Freunde desselben dargestellt und damit seine grobe Unkenntniss der Zeitgeschichte verrathen zu haben. Er schreibe nämlich, der Papst sei gebeten worden "*da alcuni Colonnesi con grande stanzia — volesse rimediare, perchè etc. e che il Papa a petizione de' sopradetti amici richiese Vieri facesse pace con m. Corso*", woraus man freilich bei oberflächlicher Betrachtung entnehmen könnte, der Chronist habe damit eine dauernde freundschaftliche Beziehung der Colonna zu Bonifaz andeuten wollen. Aber Herr Grion citirt nicht hinreichend genau; der Chronist schreibt, im Zusammenhange betrachtet, um einiges abweichend. Nach dessen Worten (I. c. 23. p. 58. Carb. p. 26) ging das Gesuch an den Papst in erster Linie von dem Handlungshause der Spini aus, das dem päpstlichen Hofe in Finanzgeschäften zu Diensten war, einige Colonna und ein oder mehrere Verwandte des Papstes spielten dabei die Vermittler; letztere beiden zusammen werden dann freilich als *sopradetti amici e parenti* bezeichnet, inwieweit jedoch unter den *amici* gerade jene Colonnesi zu verstehen, tritt nicht deutlich hervor. Wie im allgemeinen die Colonna zu dem Papste standen, erscheint bei Dino Compagni in keiner Weise anders, als bei den übrigen Berichterstattern; man betrachte allein, zu Anfang des zweiten Buchs, die aufhetzende Vorhaltung der florentinischen Neri am päpstlichen Hofe, dass, wenn nicht Einhalt geschehe, die Stadt den Ghibellinen zufallen und eine Stütze der Colonna werden würde *(ch' ella sarebbe ritegno de' Colonnesi)*, um sich von dem Ungrunde der Annahme zu überzeugen, als solle in jenen Worten des Chronisten ein freundschaftliches Verhältniss der Colonna zu Bonifaz VIII. ausgesprochen sein. Was der Kritiker weiterhin von einer Verwechselung des Orsini mit einem Colonna bei der Gefangennehmung des Papstes sagt, bleibt unklar, da die Angabe des Chronisten in Betreff des *Sciarra dalla Colonna* (II. c. 54.

p. 140. Carb. p. 63) mit der des Villani (VIII. c. 63) übereinstimmt und die vom erstern nach Hörensagen *(dissesi)* angedeutete zweifelhafte Theilnahme des Francesco Orsini an dem tragischen Vorfall auch bei Villani, zwar ohne Nennung des Namens, ihren Ausdruck findet.[29]) Ueberdies rechtfertigt der umständliche Bericht des Zeitgenossen Ferretus von Vicenza (*Mur. script.* XI.) von dem Benehmen zweier anderer Orsini bei der Katastrophe in Anagni und dem Misstrauen des Papstes gegen dieselben sehr wohl die Mittheilung Dino's bezüglich eines dritten.

Wir kommen nun zu zwei stärkern Verdachtsgründen gegen die Authenticität des Dino Compagni, den stärksten, die Herr Grion aufzubringen vermochte. Der eine betrifft das Datum der Ankunft des Prinzen Karl von Valois in Florenz im Jahre 1301 (p. 30). Während der Bericht Villani's (VIII. c. 49), übereinstimmend mit allen sonst bekannten Angaben, dahin lautet, dass der Prinz am Tage Allerheiligen, d. i. den 1. November, seinen Einzug gehalten habe[30]), erzählt allein Dino Compagni (II. c. 32. 34. p. 79. 83. Carb. p. 35. 37), dass er dies zwar beabsichtigt, aber auf Bitten der florentinischen Gesandten, wegen möglicher Volksunruhen an diesem Festtage[31]), einen Aufschub bis zum nächsten Sonntage gewährt habe, und so sei er erst am 4. November *(domenica a' dì 4. di Novembre)* in die Stadt gekommen. Zunächst ist hier der Chronist in einem Punkte zu berichtigen, der

---

[29]) "*E dissesi coll' assenso d' alcuno de' cardinali che teneano al trattato*", welche nämlich zu der Verschwörung mit dem französischen Könige gegen den Papst hielten, von der auch Dino berichtet.

[30]) "*E così il dì (la mattina) d' Ognissanti 1301 entrò messer Carlo in Firenze.*" [Die urkundlichen Nachweise bei Scheffer-Boichorst (S. 143. 211) gestatten nun freilich keinen Zweifel mehr, dass der Eintritt des Prinzen in Florenz am Tage Allerheiligen, den 1. November, geschah.]

[31]) "*Però che il popolo minuto in tal dì facea festa con i vini nuovi, e assai scandoli potrebbono incorrere, i quali con la malizia de' rei cittadini potrebbono turbare la città.*"

auch nach dem Ermessen des Kritikers wenig ins Gewicht fällt: der 4. November des genannten Jahres fiel nicht auf Sonntag, sondern auf Sonnabend, sodass entweder in der Ziffer des Datums oder im Wochentage, wahrscheinlicher in ersterm, ein verzeihlicher Irrthum anzunehmen ist. Für den 1. November aber bringt Herr Grion die urkundliche Bestätigung aus den *Provvisioni maggiori* des florentinischen Archives bei, wo nach dem vorangehenden "*die Calendarum Novembris*" die Worte folgen: "*qua die prima vice dominus Karolus filius (sic!) regis Franciae* — warum nimmt der Kritiker keinen Anstoss an diesem Lapsus eines urkundlichen Actenstückes? — *venit ad civitatem Florentiae*", welche Zeitangabe sich dann noch zweimal wiederholt. Diesen Widerspruch [32]) versucht Ces. Balbo in der "*Vita di Dante*" (Florenz 1853 p. 167) der Art zu lösen, dass der Prinz zuerst, also wohl am 1. November, den Oltrarno betreten und sich daselbst in der Casa Frescobaldi aufgehalten, bevor er über den Fluss in die innere Stadt kam, und dass Dino Compagni wahrscheinlich den 5. November, an welchem Karl die Signorie empfing, für den Tag des Eintrittes nahm; bezüglich der Staatsversammlung in der Kirche S. Maria Novella, wo der Prinz den Schwur leistete, fügt Villani die bestätigende Bemerkung bei: "*e io scrittore a queste cose fui presente*". Dino Compagni berichtet indess ebenfalls von dem anfänglichen Aufenthalte des Prinzen in der Casa Frescobaldi, weiss aber nichts von der Schwurleistung zu Maria Novella, und so zerrinnt die Entschuldigung Balbo's in nichts.

---

[32]) K. Hillebrand (Dino Compagni, p. 130) folgt im Text ohne Bedenken dem Chronisten, obwohl er in Anmerkung als gewichtiges Zeugniss für den 1. November eine Urkunde der Magliabecchiana anführt, worin es heisst: "*1301 in Kal. Novembre a terza, entrò messer Carlo in Firenze*". Wenn der Verfasser die Möglichkeit einer irrthümlichen Angabe daraus herleitet, dass man vielleicht den ersten Sonntag des Monats für den ersten Tag desselben genommen, so lässt er dabei die von dem Chronisten begangene Verwechselung des Sonnabend mit dem Sonntag als 4. November ausser Acht.

Dazu kommt, dass Herr Grion in einer Randbemerkung desselben Actenstückes der Provvisioni Maggiori, von ersichtlich späterer Hand, die Angabe des 4. November aufgefunden haben will, indem es da zusammenfassend, mit Bezug auf den Eintritt des Prinzen heisst: "*Super maleficiis, reatis criminalibus ante quartum diem Novembris — rite non procedatur per Dominum Cantem Potestatem*"; von dieser Entdeckung gelangt er nun ohne Bedenken zu dem Schlusse, der angebliche Chronist habe, mit gewohnter Flüchtigkeit lieber auf die Glosse als den Text sehend, sich in den 4. November einfangen lassen. Und das soll dem schlauen Betrüger passirt sein, während er den gedruckten Villani neben sich liegen haben konnte und er selbst von dem 1. November als dem ursprünglich festgestellten Termine des Eintrittes wiederholt spricht? Was in aller Welt sollte ihn denn geleitet haben, eine so wunderliche Selbstcorrectur mit eigens dazu erfundener Motivirung in seinen Text aufzunehmen, anstatt kurzweg das falsche Datum für das richtige zu setzen? Mag der Prinz am 1. oder am 4. oder am 5. November in Florenz eingezogen sein, die Art, wie unser Chronist davon spricht, ist keineswegs dazu angethan, um daraus einen Verdachtsgrund gegen seine Authenticität zu schöpfen. Und wäre es denn undenkbar, dass der spätere Glossator seine Notiz gerade von Dino Compagni selbst entlehnt haben könnte? Berichtet der Chronist hier abweichend von allen andern, so mag er dies irrthümlich gethan haben, ist aber darum noch kein Fälscher.

Verwandter Natur, nach Meinung des Kritikers vernichtend für die Annahme der Aechtheit des Chronisten, ist der andere Vorwurf einer Fälschung aus Leichtfertigkeit. Derselbe spricht von der infolge der Ankunft Karl's von Valois betriebenen und durchgesetzten Neuwahl des Priorates, bevor die Amtszeit des bisherigen abgelaufen, in einer solchen Weise (II. c. 43. p. 105. Carb. p. 47), dass der gelungene Streich als ein Sieg der Anhänger des Prinzen über die Freunde der Ordnung und Gesetz-

lichkeit erscheint; der Chronist war unter den zurücktretenden Prioren, welche denen vom November, die er bei Aufzählung ihrer Namen *pessimi popolani* nennt, gezwungen Platz machten.[33]) Als erste Amtshandlung der Neugewählten berichtet er dann, dass sie ihren Vorgängern bei Todesstrafe irgendwelches Zusammenkommen verboten.[34]) Zur Widerlegung dieser Thatsache theilt nun Herr Grion aus den Acten den vollständigen Wortlaut des betreffenden Protokolls mit (p. 35), welcher das gerade Gegentheil enthält, nämlich in weitschweifiger Form die ausdrückliche Erlaubniss für die alten Prioren, sich ungestraft zu versammeln, gesondert oder insgesammt, wann und an welchem Orte es ihnen belieben würde. Ein derartiger Widerspruch ist allerdings, für den ersten Anblick, so auffallend, wie er nur gedacht werden kann, besonders da Herr Grion versichert, dass sich in den Acten nicht etwa ein späteres Protokoll von gegentheiligem Inhalte vorfindet, durch welches das vorangehende aufgehoben und die Mittheilung des Chronisten bestätigt würde. Der Kritiker glaubt auch hier die Schlinge entdeckt zu haben, in die der unbesonnene Fälscher sich fing: es ist der die gewährenden Worte einleitende Ausdruck *"adirimentes"*. Auf diesen soll der flüchtige Urkunden-Durchwühler einen ganzen, auf das folgende Object des Verbums wieder kaum einen halben Blick geworfen und in der Meinung, dasselbe bedeute: "entziehen, verbieten", anstatt: "beschliessen", kurzweg seine verkehrte Mittheilung herausgebracht haben. Doch bei näherm Zuschauen erscheint die Sache anders. Ob das Wort *adirimentes* von Herrn Grion in dem Protokolle richtig gelesen worden, muss dahingestellt

---

[33]) Die Angabe des 1. November für diese Neuwahl ist irrthümlich, vielleicht ein Versehen der Abschreiber; der Text der Magliabecchiana hat den 8., der bei Muratori den 11.; Herr Grion erweist als urkundlich den 7. November.

[34]) "*Feciono leggi, che i priori vecchi in niun luogo si potessono raunare a pena della testa.*"

bleiben; in der von ihm usurpirten Bedeutung scheint es sonst nirgends vorzukommen.[35]) Aber darf man sich den Flüchtigen so flüchtig vorstellen, dass er auch das an *adirimentes* sich unmittelbar anschliessende, positiv lautende "*providentes ac etiam stansiantes*" übersah? Wenn er die folgenden Sätze des Actenstückes in ihrer Fassung mit den Augen auch nur überflog, kann er unmöglich darauf verfallen sein, dass es sich darin nicht um ein Erlauben, sondern um ein Verbieten handle.[36]) Aus diesem Actenstücke kann der Chronist also nicht zu seinem Irrthume, wenn ein solcher vorliegt, gekommen sein; der Widerspruch muss sich auf andere Weise lösen. Man versetze sich nur — nach Anleitung des Chronisten selbst — in die Situation, wie er sie schildert! Das Priorat wird unter tumultuarischen Einwirkungen von der Gegenpartei gestürzt, *pessimi popolani* bilden das neugewählte: passt dazu von seiten der Letztern besser ein Gestatten oder ein Verbieten von Zusammenkünften der gestürzten Regierungshäupter? man sollte meinen, das strenge Verbieten, wie der Chronist es berichtet. Wenn nun trotzdem das Gegentheil aus den Acten vorliegt, so steht wol die Vermuthung frei, dass in jenen Tagen der Gewaltthat und des Verraths, wo zum Sturze der Bianchi auch die Intrigue des Piero Ferrante mit Vorlegung

---

[35]) Du Cange und Adelung haben es nicht. [Scheffer-Boichorst (S. 156) lässt sich nun aus der Urkunde als richtig zu lesen "*adjungentes*" berichten, welche Correctur indessen, da *adirimentes* sinnlos, an der Sachlage nichts ändert.]

[36]) Die Worte im Zusammenhange lauten: "*Et insuper predicte provisioni licencie auctoritati et bailie Adirimentes providentes ac etiam stansiantes, quod prefati veteres priores et vexillifer eorumque notarius possint eisque liceat simul et divisim et separatim secundum quod de eorum processerit voluntate, morari et esse extra pallatium et domum in quo seu qua priores et vexillifer morantur pro communi in quocunque loco seu locis quo vel quibus voluerint licite et impune ad eorum et cujuscunque eorum liberam voluntatem usque ad quartum decimum diem futuri mensis Decembris per totam diem*" u. s. w. Bis zu diesem Datum lief nämlich genau die Amtsperiode der alten Prioren, da sie am 15. October gewählt waren (II. c. 30. p. 73. Carb. p. 32).

eines gefälschten Actenstückes spielen konnte, entweder das richtige Protokoll durch ein falsches ersetzt oder der erwähnte Beschluss eine blosse Komödie war, auf welche sehr bald ein anderer der bittersten Wirklichkeit folgte, worüber die Acten aus dem oder jenem Grunde schweigen. Ist das nur eine Hypothese, so hat sie doch mehr Wahrscheinlichkeit für sich, als die Aufstellung des Herrn Grion.[37])

Wir kommen zum letzten, das uns zugleich auf den Gipfel des von dem Kritiker aufgeführten Luftschlosses erhebt. Der Chronist erzählt, im Zusammenhang mit der Verschwörung gegen Giano della Bella (I. c. 12. p. 31. Carb. p. 14), die Ankunft des kaiserlichen Vicars Gian di Celona in Toscana als im Einklange mit dem heimlichen Unternehmen zum Sturze des Volkstribunen und von den Gegnern desselben betrieben und herbeigeführt[38]), während Villani (VIII. c. 10) das Erscheinen des Vicars in das Jahr 1294 nach Vertreibung des Giano della Bella setzt, ausserhalb jedes Bezuges darauf und ohne einer Anregung dazu von seiten florentinischer Bürger zu gedenken, indem er da nur von einer Berufung durch die Ghibellinen Toscanas im allgemeinen spricht.[39]) Der Kritiker findet nun erstens, dass der Fälscher die Thatsache der Berufung an die ungehörige Stelle gebracht; erwägen wir jedoch, wie er sich dabei lediglich wieder auf die Autorität Villani's stützt, und ferner, wie ein anderer Zeitgenosse, Ptolemäus von Lucca, in seinen Annalen[40]) die Ent-

---

[37]) [C. Hegel (S. 48) neigt sich derselben Vermuthung zu. Was Scheffer-Boichorst im übrigen actenmässig Beglaubigtes über die Ankunft und den Aufenthalt des Prinzen Karl von Valois in Florenz feststellt, erscheint wahrhaft vernichtend für die Glaubwürdigkeit der Mittheilungen des Chronisten; doch bleibt dabei das Räthsel des Beweggrundes und des Ursprunges der angenommenen Fälschung ungelöst.]

[38]) "*E mossono di Campagna un franco e ardito cavaliere, che avea nome messer Gian di Celona, potente più che leale, con alcune giurisdizioni a lui date dallo Imperatore.*"

[39]) "*A sommossa della parte Ghibellina di Toscana e col loro favore.*"

[40]) *Mur. script. rer. Ital. XI. col. 1301.*

sendung des kaiserlichen Vicars, welchen er Joannes de Gabillione *(i. e. Chalons s. Saone)* nennt, noch zwei Jahre über die Angabe Villani's hinaus, in das Jahr 1296 versetzt, so werden wir vielleicht geneigter sein, die Frage ihrer chronologischen Seite nach als eine offene gelten zu lassen.[41]) Dann wird der Verfasser der Chronik darin einer bei dem florentinischen Staatsmanne unmöglich anzunehmenden Unkunde geziehen, dass er den Vicar "di Campagna" kommen lässt, indem er ihn ohne Kenntniss von seiner Abkunft aus Deutsch-Burgund[42]), die beiden Chalons miteinander verwechselnd, zu einem Landesgenossen der französischen Champagne mache. Abermals voreilig! Dass der kaiserliche Vicar ein burgundischer Graf war, weiss Herr Grion nur von Villani, aus dessen gedruckter Chronik es der Fälscher ebenfalls lesen konnte; dass unter "di Campagna" nothwendig "aus der Champagne" verstanden werden müsse, ist eine willkürliche Annahme des Kritikers, die er durch nichts zu belegen vermag. Der Name Gian di Celona correspondirt genau mit dem von Ptolemäus von Lucca angeführten Joannes de Gabillione und steht bei dem Chronisten ausser Beziehung zu dem vorangehenden "di Campagna", das gewiss nicht "aus der Champagne", sondern entweder "aus der Campagna di Roma" oder "vom Felde", "von draussen" bedeuten soll.[43]) Selbstverständlich handelt es sich hier nicht um eine Entscheidung darüber, welcher von beiden Chronisten, Dino oder Villani, das thatsächlich Richtige hat — warum könnte indess nicht auch der staatskundige Priore über die Herkunft des Mannes falsch unterrichtet

---

[41]) [Auch Scheffer-Boichorst bescheidet sich, die Chronologie hier nicht fixiren zu wollen (S. 114); was der Kritiker freilich sonst Alles gegen den Bericht des Chronisten vorführt, ist demselben seinem wesentlichen Bestande nach nur ungünstig.]

[42]) Villani: "*Della casa del conte di Borgogna*".

[43]) Die Herausgeber haben theils die Orthographie "di Campagna" theils "di campagna", je nach ihrem Verständniss des Wortes.

gewesen sein oder hinterher sich derselben irrthümlich erinnern? — sondern darum, ob daraus ein Beweisgrund für die Unächtheit der Chronik hergeleitet werden darf; dieses letztere ist zu bestreiten. Wenn Herr Grion weiter noch besondern Anstoss an der Mittheilung des Chronisten nimmt, zwei hervorragende Männer der Stadt hätten auf die kaiserlichen Vollmachten des Vicars ihr Siegel gedrückt[44]), so verschwindet das anscheinend Ungeeignete einer Besiegelung kaiserlicher Vollmachten durch florentinische Bürger, sobald nur berücksichtigt wird, dass es nicht einfache Ermächtigungen zu irgendwelchen Verwaltungsmassregeln, sondern Vollmachten zur Erwerbung, jedenfalls auch florentinischen, Grund und Bodens waren[45]), wobei die Republik durch ihre Vertreter wohl ein Wort mitzusprechen haben musste. Will man das mit Herrn Grion nicht zugeben, so fasse man sowohl die Besiegelung als die daran geknüpfte Absicht, das florentinische Volk zu Grunde zu richten, bildlich auf, was ja ebenso gut statthaft, und beseitige sich dadurch den möglichen Anstoss!

Aber es genügt dem Kritiker nicht, noch dieses Bündel von Fälschungen dem verdächtigten Chronisten vorzuhalten; er benutzt vielmehr gerade dieses zu seinem schwersten und vermeintlich die ganze Sache entscheidenden Trumpf gegen die Authenticität des Dino Compagni. Schon mehrfach vorher bringt er Andeutungen von einem versteckten Sinne hinter den in der Chronik erzählten Thatsachen; verschiedene Hofgeschichten aus der Mitte des 16. Jahrhunderts sollen darin verhüllt vorgeführt sein. Was der Fälscher für eine Absicht dabei gehabt haben könne, in solcher Weise gerade nur einzelne Vorfälle seiner Zeit in das ganze Geschichtsbild einzuschmuggeln, das bleibt unberührt; offenbar würde sich doch der Schalk viel besser mit einem zusammenhängenden Gewebe zeitgenössischer Geschichten in schlau

---

[44]) *"E tali vi posono il suggello, per frangere il popolo di Firenze"*.
[45]) *"Ebbe carta e giurisdizioni di terra che guadagnasse"*.

erfundenen Erzählungen aus der Vorzeit vor Mit- und Nachwelt producirt haben. Das allein schon bricht dem Versuche des Kritikers, aus dieser ebenso seltsamen als schwächlichen Art von Fälschung die Person des Fälschers herauszufinden, die Spitze ab. Doch wer ist die verdächtigte Person? und wie stiess Herr Grion gerade auf diese? Es ist der durch literargeschichtliche Sammlungen und witzige Dichtungen bekannt gewordene Eremit von Monselice Antonfrancesco Doni, der um 1513 geboren, im Jahre 1574 in seiner Zurückgezogenheit starb. Herr Grion hebt aus der Lebensgeschichte des Mannes, wie scheint nach Salvatore Bongi's "Vita"[46]), einige Züge als Unterlage seiner Vermuthung aus. Dem florentinischen Kloster dell' Annunziata entlaufen, war Doni nach langem Umherschweifen im Jahre 1545 nach Florenz zurückgekommen und hatte daselbst eine Druckerei gegründet, deren Geschäfte indess wenig florirten; unter den hier von ihm verlegten und zugleich abgefassten Schriften ist auch die oben erwähnte Sammlung alter Prosastücke vom Jahre 1547[47]), worin sich der Brief Dante's an Kaiser Heinrich von Luxemburg sowie der andere über seine angebliche venezianische Gesandtschaft und die Diceria des Dino Compagni befinden. In diese zwei Jahre verlegt Herr Grion das flüchtige Studium Doni's in den florentinischen Archiven zum Zweck seiner historischen Arbeiten, auch seiner bedenklichen Hauptleistung auf diesem Felde, der Zusammenstoppelung der sogenannten Dino Compagni'schen Chronik. In dem zuletzt erwähnten Jahre verliess er Florenz und siedelte nach Venedig über, wo verschiedene Schriften von ihm erschienen, in denen er sich mit der florentinischen Geschichte im Zeitalter Dante's beschäftigt zeigt, auch des *maestro* Dino erwähnt. Irgendwo spricht er die Absicht aus, eine Chronik von Florenz

[46]) Die unter anderm in die Ausgabe der Doni'schen Schrift "*I marmi*" von P. Fanfani (Florenz, Barbèra, 1863) aufgenommen ist.

[47]) *Prose antiche di Dante, Petrarcha, et Boccaccio, et di molti altri nobili et virtuosi ingegni nuovamente raccolte* (Florenz 1547).

zu schreiben[48]), und in einem vollständig mitgetheilten Briefe aus dem Jahre 1550 thut er sich viel auf seine Vorfahren Doni und den Patriotismus des Einen zur Zeit Farinata's zugute. Ist es da nicht zu verwundern, dass der dreiste und windbeutelige Fälscher es verschmäht, etwas davon in der Chronik zu melden, wozu sich ihm die Gelegenheit doch irgendwo geboten hätte? Auch das reiche Kapitel Dante konnte sich ein solcher gewiss nicht so gänzlich entgehen-lassen, wie es bei Dino Compagni der Fall ist. Zu Venedig trat Doni in grosse Beziehungen, schloss Freundschaft mit dem berühmten Pietro Aretino und suchte durch dessen Vermittelung einen einträglichen Dienst bei dem Herzoge von Urbino, der soeben zum Präfecten von Rom ernannt worden war. Aber der Freund wurde ihm zum Verräther: anstatt ihn zu empfehlen, schwärzte ihn Aretino bei dem neugewählten Papste Paul IV. an[49]), und dieser, in Rückerinnerung an die Fahnenflüchtigkeit des Mönches von Annunziata, verwies ihn 1555 zur Strafe nach der Einsiedelei von San Benedetto an einem Bergabhange bei Ancona; hier in dieser unfreiwilligen Muse soll Doni, nach der Vermuthung unsers Kritikers, die Chronik des Dino Compagni verfertigt haben. Später, aus seiner Verbannung entlassen, zog er sich nach Monselice bei Este im Paduanischen zurück, wo er bis zu seinem Tode verblieb, doch nicht so anhaltend, dass er nicht unterweilen bald in Ferrara, bald in Venedig oder Pesaro gesehen wurde.

Warum aber gerade der Literat Doni und kein anderer? — Weil dieser sich verschiedenfach um die ältere florentinische Geschichte bemüht, weil er zuerst die Gesandtschaftsrede des ehemaligen Prioren Dino Compagni publicirt hat, weil ein Anverwandter von ihm, Giambattista Doni aus Paris, mit jenem

---

[48]) "*Quando io scriverò le Cronache di Firenze*".

[49]) Wofür Doni sich an Aretino durch die Spottschrift "*Il terremoto*" zu rächen wusste.

florentinischen Senator Carlo Strozzi zu Anfang des 17. Jahrhunderts bekannt war, der für den Papst Urban VIII. eine Abschrift der Chronik machen liess, weil endlich und hauptsächlich der Eremit von Monselice sich selbst in den obigen Geschichten von der Sendung des kaiserlichen Vicars Gian di Celona verräth, in welchen nichts anderes sarkastischerweise versteckt liege, als seine eigenen Lebensschicksale in Venedig, die ihn in die Verbannung geführt. Man höre! Gian di Campagna ist Papst Paul IV., nach seinem Familiennamen Gian Pietro Caraffa, aus der Campagna gebürtig; diesem habe der Doge von Venedig gewisse *giurisdizioni* i. e. *ecclesiastiche* ausgefertigt und der Procurator von S. Marco habe sie mit untersiegelt, "*per frangere il povero Doni del popolo di Firenze*" d. i. um den armen Doni durch die Verweisung aus Venedig zu verderben; auch der falsche Freund Pietro Aretino findet seine Rolle in dem Procurator des Gian di Celona, der nach dem Berichte des Chronisten um die Sache wusste und davon sprach. Die anagrammatische Wiederspiegelung der Namen dient dem Kritiker zu willkommener Bestätigung seiner Hypothese. Sie ist zwar nur zum Theil ersichtlich, am meisten beim Papste, sehr verstümmelt beim Namen des Dogen Cecchi Venier gegenüber dem des florentinischen Bürgers Vieri de' Cerchi, nur als spärlicher Rest in Piero Aretino und Piero Cane, kaum noch als Ahnung vorhanden in den Namen des venezianischen Procurators Venier Marcantonio und des andern florentinischen Bürgers Nuto Marignolli; aber darüber wird ebenso stillschweigend hinweggegangen, wie darüber, dass alles Weitere, was der Chronist von dem kaiserlichen Vicar noch erzählt, nicht den leisesten Schatten einer Beziehung zu den Erlebnissen des Mönches Doni hat. Die Krone aber setzt der Kritiker seinem anagrammatischen Spürsinne auf, indem er selbst noch in dem überlieferten Namen Dino Compagni zum einen Theil den umgekehrten Doni, zum andern die Andeutung seines Conventualenstandes auszufinden weiss. Auffallend in der Abhandlung

des Herrn Grion ist es ausserdem, wie er sich mit keinem Worte über die Beschaffenheit der ältesten Handschrift in der Magliabecchiana äussert[50]), keine Silbe über die bestimmt lautende Angabe bei K. Hillebrand verliert, dass dieselbe das Datum 1514 trage; ist diese Angabe begründet, dann stürzt das künstlich aufgerichtete Gebäude von der Autorschaft des Antonfrancesco Doni, welcher zu der Zeit erst geboren wurde, mit einem mal über den Haufen.

Es hat in vorstehenden Bemerkungen kein Beweis für die Authenticität der Chronik geführt werden sollen noch auch können; nur die Unzulänglichkeit der von dem Kritiker vorgebrachten Beweisgründe gegen dieselbe war darzuthun, und ist dies geglückt, so darf wohl der mit so raschem Anlauf unternommene Versuch, die Glaubwürdigkeit der Chronik des Dino Compagni, ihrem thatsächlichen Inhalte wie ihrer Abfassung nach, zu verdächtigen, als misslungen zurückgewiesen werden.

---

[50]) Er gibt über dieselbe — vorausgesetzt, dass er diese meint — nur folgende Andeutung: das Concept Doni's sei nicht mehr vorhanden, auch die Abschrift nicht, welche er sich in gothischer Schrift von einem paduanischen Kalligraphen um 1560 machen liess und mit der er den Bartolomeo Cavalcanti betrog, "*che ne trasse la copia che esiste*".

Die Gesammtidee der Göttlichen Komödie.

Studie über die Einheit ihrer Conception und die Mehrheit ihrer Momente, auf Grund der zwei ersten Gesänge.

Von

Dr. Rudolf Pfleiderer,

Pfarrer in Essingen, Würtemberg.

Die Bestimmung der Idee eines Dichterwerks wird immer um so schwieriger, je mehr einzelne Momente in ihrem Begriff zusammenzufassen sind. Anerkanntermassen ist nun das Letztere eben bei der Göttlichen Komödie der Fall und das Vorhandensein mehrfacher Grundgedanken gerade von der neuern deutschen Forschung betont worden. Wollte man nun nicht den Begriff einer Gesammtidee in ein blosses Nebeneinander einzelner Momente auflösen, so konnte zunächst entweder mit Philalethes und Witte dem allgemein-moralischen Grundgedanken der zeitgeschichtlich-politische, oder mit Wegele diesem jener streng untergeordnet werden, eine Einheit, welcher vorweg die Gleichberechtigung beider Elemente, deren Annahme doch das Gedicht, wie es vor uns liegt, unausweichlich machen dürfte, zum Opfer gebracht werden muss und bei welcher ein drittes, die

persönliche Beziehung, gar nicht zu selbständiger Bedeutung gelangt. — Um dies beides zu vermeiden, scheint uns noch ein anderer Weg übrig zu sein. Sollte man nicht die Dreiheit der Momente unter dem Begriff einer höhern Einheit subsummiren, d. h. in einer poetischen Conception und Intuition lebensvoll zusammengefasst denken dürfen, um so mehr, als dieselben für Dante's Gesammtanschauung in der unmittelbarsten Gedankenverwandtschaft stehen mussten? Aesthetisch und künstlerisch betrachtet, wäre dies unbedingt zulässig, ja zu erwarten. Es frägt sich nur, ob es auch exegetisch begründet ist, sofern ja besonders die ersten Gesänge der Abdruck und Ausdruck der Conception sein werden. Die nachfolgenden Zeilen möchten diese Frage bejahen und eine Ansicht näher zu begründen versuchen, welche der Verfasser schon an anderem Ort ausgesprochen und durchzuführen versucht hat[1]), nämlich, dass dem Dichter jene drei Hauptgrundgedanken, welche man allgemein in der Göttlichen Komödie findet — die Darstellung seiner eigenen Seelengeschichte und darin zugleich des Heilswegs für die Menschheit überhaupt, sowie des Spiegels der Rettung für die damalige Zeit insbesondere — von Anfang an intuitiv-klar bei der Conception seines Gedichts, so wie sich dieselbe aus den ersten Gesängen entnehmen lässt, vorgeschwebt haben und dass diese drei Hauptgrundgedanken im ganzen auch gleichmässig und in steter, einheitlicher Durchdringung durchs ganze Gedicht von Dante seien festgehalten worden.

So viel wir wissen hat zuerst Notter auf eine gewisse Gleichberechtigung aller drei Momente in der Gesammtidee der

[1]) Vgl. "Dante's Göttliche Komödie nach Inhalt und Gedankengang" (1871), S. 44 fg. 173 fg.; auch die Anmerkungen zur neuen Ausgabe der Streckfuss'schen Uebersetzung, bes. S. 7, 353, 375. [Verfasser erlaubt sich noch zu bemerken, dass dieser Aufsatz 1871 geschrieben und eingesandt, ihm erst wieder als Correcturbogen für den Druck des wiedererscheinenden Jahrbuchs zu Gesicht kam, während er ihm gern in Einzelnem eine formelle Umarbeitung hätte vorher angedeihen lassen.]

Göttlichen Komödie aufmerksam gemacht[2]), weniger aber auf eine ursprüngliche, einheitliche Conception. zurückgehend, als vielmehr unter der Voraussetzung, dass dem Dichter die Gesammtidee sich erst allmählich entfaltet habe und diese oder jene Beziehung erst später und nebenher dem Gedicht einverleibt worden sei. Es erscheint uns aber dies zwar wohl bei kleinern Nebenbeziehungen, aber nicht bei Hauptbeziehungen, die doch thatsächlich das Ganze durchziehen, poetisch zulässig. Und es käme demnach auf die Untersuchung an, ob denn nicht wirklich dem Dichter bei der Gesammtanlage des Werks, wie sie im ersten und zweiten Gesange der "Hölle" entwickelt ist, und also auch bei der zu Grunde liegenden Conception desselben, schon eine Grundidee vorgeschwebt habe, welche keimweise jene drei Hauptmomente in lebensvollem Ineinander in sich schloss und in welchem verbindenden Einheits- und Kerngedanken dieselbe zu finden sei?

Dass diese Untersuchung vom exegetischen Thatbestand ausgehen müsse, dürfte unzweifelhaft sein. Dagegen erscheint es uns nicht als das Richtige, dabei die Aussprüche Dante's über die Göttliche Komödie, welche sich ausserhalb derselben finden, d. h. also jenen bekannten Brief an Can grande, voranzustellen, wie es häufig geschehen ist, z. B. von Scartazzini, Notter.[3]) Denn es hat dieser Brief, wie schon Blanc gewiss mit Recht bemerkt hat[4]), schon wegen der Allgemeinheit und Kürze seiner Ausdrücke mehr nur einen "subsidiarischen" Werth, so wichtig er auch sicher in diesem Sinn ist. Ueberdies sind die Dichter, wenn sie selbst nach vollendeter Dichtung über ihre Werke reflectiren,

---

[2]) Schon in seiner Schrift: "Die zwei ersten Gesänge" und neuestens in seiner Uebersetzung: "Dante's Leben und Ansichten", I, 113 u. a.

[3]) Scartazzini, "Dante, seine Zeit u. s. w." (1869), S. 480. Notter in dem ersten Werke: "Dante. Sechs Vorträge" (1861).

[4]) Blanc "Die zwei ersten Gesänge", S. 44.

vollends Andern den Sinn derselben in kurzen Worten darlegen sollen, nicht immer die klaren Interpreten ihrer Intentionen, wie man das z. B. von Goethe weiss, wie das auch ein Mozart in seiner naiven Art öfters ausgesprochen hat. Und so möchten wir also lieber jenes Dante'sche Zueignungsschreiben an den Schluss der exegetischen Betrachtung des Gedichts selbst stellen, um die aus letzterm gewonnenen einzelnen Gesichtspunkte vergleichend an den Massstab desselben zu halten und zusammenzufassen.

Die Stellen der Göttlichen Komödie selbst nun, welche Licht auf die Idee des Ganzen werfen, sind in Summa hauptsächlich folgende: Inferno 1 und 2. Purgatorio 30 fg. Paradiso 17; ferner, kleinere, Purgatorio 9, 106 fg. 21, 25—33. 32, 103 fg. 33, 52 fg. 27, 127 fg. Paradiso 27, 64 fg.

Die erstgenannten Stellen gewinnen ein um so grösseres Gewicht, als sie zu den wichtigsten des Gedichts überhaupt zählen: Inferno 1. 2. sind die allgemeinen Einleitungsgesänge; Purgatorio 30 fg. bilden einen Mittel- und Knotenpunkt der Göttlichen Komödie und Paradiso 17 eine der hervorragendsten Unterredungen (mit dem Urahn Cacciaguida). Man kann annehmen, dass hier Dante besonders bedacht gewesen sei, seine Meinung klar und massgebend hervortreten zu lassen.

Indessen ist beim jetzigen Stand der Forschung soviel unbestritten und bedürfte keines besondern Beweises, dass in besagten Stellen sowie im ganzen Verlauf der Göttlichen Komödie bald Dante's persönliche Entwickelung, bald ein allgemein-moralischer oder zeitgeschichtlich-politischer Lehrzweck der Göttlichen Komödie zu Tage kommt. Aber darauf scheint uns zu wenig Nachdruck gelegt worden zu sein, in welcher Art und in welchem Verhältniss dieser "mehrfache Sinn", wenn wir einmal so sagen wollen, hervortritt, d. h. dass seine verschiedenen Momente sich meistentheils in derselben Stelle, oft in denselben Versen, zugleich vorfinden, nebeneinander und inein-

ander liegen oder unmittelbar nacheinander zur Ausprägung und zum Ausdruck kommen. Wenn das so ist, dann erscheinen jene verschiedenen Auffassungen unmöglich, welche ein einzelnes Moment, eine einzelne Beziehung der Göttlichen Komödie, z. B. die politische oder die allgemein-didaktische, wenn auch nicht mit völliger Ignorirung doch auf Kosten der andern, zum allbeherrschenden machen; dann erscheint der schon angedeutete Schluss in seiner Richtigkeit, dass in der Gesammtdefinition der Göttlichen Komödie gleichmässig für die mehrfachen vorliegenden Momente und Bezüge Raum bleiben müsse; dass man die Göttliche Komödie als ein Gedicht fassen dürfe, in welchem Dante im Rahmen seiner persönlichen Seelengeschichte zugleich den allgemeinen, moralischen Heilsweg, sowie den politisch-socialen seiner Zeit habe in dichterischem Gewande vorführen wollen und vorgeführt habe — und zwar so, dass diese Beziehungen gleichberechtigt, aber intensiv-, nicht extensiv-gleichberechtigt, in der Grundconception liegen. Und es verhält sich wirklich so.

Inferno, Ges. 1 tritt uns nämlich gleich im zweiten Vers das persönliche "*mi ritrovai*" u. s. w. und nachher V. 8. "— *ch' i' vi trovai*"[5]) mit solcher Bestimmtheit entgegen, und es wird dieses "ich fand mich verirrt", "ich fand das Heil" durch den ganzen Gesang, der das Programm der Wanderung enthält, so ausdrücklich festgehalten und in der Aufforderung Virgil's zum Aufbruch (V. 113 fg.) so ausdrücklich bestätigt, dass dies schon Beweises genug schiene, es handle sich zunächst um Dante's eigene Seelengeschichte. Schon deshalb kann es uns nicht anders, denn zu wenig gesagt erscheinen, wenn Wegele[6]) bemerkt: "Die Geschichte des Dichters steht im besten Falle in zweiter Linie und gehört mit

[5]) Karl Witte, "*La divina commedia*" (1862).
[6]) "Dante's Leben" (1865), S. 367 Anm., S. 424 Anm.

zur Form, zur Einkleidung des Ganzen." Vollends ist es unmöglich, Ruth Recht zu geben[7]), der mit unbedingter Bestimmtheit leugnet, dass die Wanderung den Dante für seine Person etwas angehe. Würde dies der Fall sein, so sollte man denken, Dante hätte dann gewiss, wie andere Dichter, einen Helden des Gedichts, eine dritte Person, eingeführt und diesen die Wanderung durchlaufen lassen, statt immer sich selbst von Anfang an ausdrücklich in den Mittelpunkt zu stellen. Ueberdies werden sich in weitern Stellen noch genug und noch zwingendere Beweise gegen diese entgegenstehenden Ansichten ergeben, welche wir nur der Uebersicht wegen gleich an dieser Stelle erwähnen wollten.

Indessen wenden wir uns zu einer andern Seite im Inhalt des ersten Gesanges.

In demselben ersten Gesange tritt gleich auch Virgil auf und er weissagt (V. 101 fg.) den "*veltro*", welcher als eine, nicht den Dante allein betreffende, sondern allgemein weltgeschichtliche Erscheinung eines politischen Helden dargestellt wird und im engsten Zusammenhang mit den "drei Thieren" steht. Er wird die Welt einst von dem gefährlichsten derselben, von der Wölfin, erretten, wie Virgil jetzt den Dante von derselben errettet. Der *veltro* wird also hierin den Virgil einst ablösen und in einem bestimmten Stücke das thun, was Virgil jetzt thut. Es wird also nicht zu viel gesagt sein, wenn wir aus dieser Bedeutung des "Windhundes"[8]) und diesem Zusammenhang desselben den vorläufigen Rückschluss auf die Bedeutung des Virgil machen, dass also Virgil, währenddessen er Dante's persönlicher Leiter ist, zugleich auch eine allgemeine Gestalt sei, allgemein-menschliche Principien und Rettungsmächte für die ganze Welt und Zukunft vertrete, eine politische Beziehung mit in sich fasse.

---

[7]) "Dante-Studien", S. 177 fg.

[8]) — welche einzelne Person nun auch darunter von Dante verstanden sein will.

Da sind wir also schon auf dem besten Wege, gleich im ersten Gesange nebeneinander und ineinander drei Elemente zu finden, welche den Gesammtsinn der Göttlichen Komödie durchziehen. Und müssen wir das erste derselben als die unmittelbar persönliche Seelengeschichte und Heilsführung des Dichters[9]) bezeichnen, so deuten die beiden andern auf eine weiterzielende, allgemein-moralische und eine zeitgeschichtlich-politische Beziehung und Intention des Gedichts.

Diese Wahrnehmungen werden aber noch deutlicher und unausweichlicher im zweiten Gesang des Inferno.

Hier nennt Dante zunächst im zwölften Verse seine projectirte Wanderung ein "*alto passo*", eine "kühne" (Witte) "schwere" (Philal.) und — was zugleich in dem Worte liegt — erhabene, hehre Reise. In welchem Sinne er das meint, wird wohl am sichersten aus dem, was er hinzusetzt, zu entnehmen sein. Nämlich, sagt Dante (V. 13 fg.), es wäre eine Wanderung wie sie zwar auch Aeneas und Paulus noch als Sinnenwesen *(e fu sensibilmente)* unternehmen gedurft, aber nur wegen der providentiellen, weittragenden, weltgeschichtlichen Bedeutung derselben für Welt und Menschheit überhaupt (Gs. 2, 16 fg. 25 fg.):

. . . l' avversario d' ogni male
Cortese i fu, pensando l' alto effetto,
Che uscir dovea di lui. . . .
Per questa andata . . .
Intese cose, che furon cagione
Di sua vittoria e del papale ammanto.
Andovvi poi lo Vas d' elezione (Paulus)
Per recarne conforto a quella fede,
Ch' è principio alla via di salvazione.

"Und ich", frägt Dante nun weiter, "wozu soll ich gehen?" Wenn nur eine höhere, weltgeschichtliche Mission zu solcher Wanderung berechtigt, welche in diesem Sinne also *alto passo*

[9]) Worin zugleich die besondere Intention der Apotheose der Beatrix liegt.

genannt wird — hat Dante dazu eine solche Mission?[10]) Und Virgil antwortet hierauf durch die bekannte Erzählung von seiner Sendung durch die drei himmlischen Frauen, voran Beatrix (52 fg.). Um desswillen dürfe und solle auch Dante von der "*onrata impresa*", "der ehrenvollen Unternehmung"[11]) nicht abstehen (V. 47 fg.), was Dante denn auch befolgt (V. 127 fg.). — Mit dürren Worten steht hier allerdings nicht zu lesen, Dante's Reise sei auch, wie des Aeneas u. s. w., eine Aufgabe zur Belehrung der ganzen Menschheit; aber es geht aus dem ganzen Zusammenhang der beiden Theile des Gesanges, der Frage des Dichters und der Antwort des Virgil, hervor. Und es ist darum auch von allen Seiten zugegeben, ja so sehr, dass man sogar die andere Seite der Stelle übersehen hat.

Und dies ist wieder die deutliche Hinweisung, dass es sich um Dante's eigene Rettung zugleich handle. Nimmt man die geschichtlich erwiesene Stellung und Wirkung der Beatrice in Dante's Leben; nimmt man seine eigenen Geständnisse über seine Irrwege und jenes Gelöbniss in der "Vita nuova"; nimmt man dazu den einfachen Wortlaut der fraglichen Stelle, besonders Worte wie "*l' amico mio nella diserta piaggia è impedito sì nel cammin . . .*" (61 fg.) oder Vers 67 fg.: "*Or muovi, . . . E con ciò, ch' è (che ha) mestiere al suo campare, L' aiuta* — (mit dem, was nöthig ist zu seiner Rettung, steh' ihm bei) — — so kann über die direct persönliche Beziehung der ganzen Reise kaum mehr ein Zweifel bestehen und wir vermögen dieselbe nicht mit Wegele, Ruth u. a.[12]) zu beanstanden.

Aber noch ein weiterer Gesichtspunkt wird klar. Nach der ganzen Darstellung erscheint die Sache so: Dante's eigener

---

[10]) "*Io non Enca, io non Paolo sono*" (V. 32), d. h. das, oder etwas Aehnliches müsste er sein.

[11]) Blanc, "*Vocabolario Dantesco*".

[12]) S. oben S. 110.

Heilsweg steht in erster Linie und ist der Grund und der Vorgang, auf den hin dem Gedicht jene vorbildliche, allgemein-menschliche und zeitgeschichtliche Mission und Bedeutung erst zukommt. D. h. Dante ist bei der Reise der Repräsentant der Menschheit. Er wandert, er schaut und büsst *quà* Dante und zugleich *quà* Mensch. Mit andern Worten: Die Repräsentation des Menschlichen überhaupt durch Dante, sie ist das innere, organische Band zwischen der persönlichen und der allgemein-moralischen und zeitgeschichtlichen Beziehung der Göttlichen Komödie. Ohne sie wären die beiden (oder drei) Beziehungen unvermittelt. Leugnet man sie, wie Ruth, so stehen auch jene eigentlich in der Luft. Aber sie, die Vertretung der Menschheit überhaupt durch Dante, ist hinwiederum nur dann innerlich wahr und ächt poetisch, wenn sie auf lebenswahrer Basis, auf einem individuellen, persönlichen Miterleben des Dichters ruht. Und so erscheint es endlich nur als eine Trennung von Zusammengehörigem, wenn man die Beziehung der Göttlichen Komödie auf die Menschheit im ganzen anerkennend doch das volle Miterleben, die innere Mitentwickelung des Dichters bei der Wanderung mehr oder weniger beschränkt oder leugnet.[13]) Eines ist nicht ohne das Andere. Kommt also bei möglichst unparteilicher Betrachtung der Textstellen schon nach den zwei ersten Gesängen alles auf ein deutliches und schönes Ineinandergewobensein allgemeiner und individueller Bezüge des Ge-

---

[13]) So Wegele, a. a. O. — Notter, "Die zwei ersten Gesänge" modificirt, nach Ruth's Vorgang, die Sache dahin: "Dass die Privatgeschichte des Dichters nebenher abgemacht werde". (S. 84 fg.) Witte scheint uns das Selbsterlebniss des Dichters dagegen nicht in Abrede stellen zu wollen, wenn er auch sagt: "Wo Dante in der ersten Person redet, ist nicht seine besondere Persönlichkeit (allein) zu verstehen, sondern eben der Mensch." (Einleitung zur Uebersetzung.) Denn nennt er sonst ("Dante-Forschungen", S. 15) die "Göttliche Komödie", das "ewig wahre Epos unsers geistigen Lebens", so muss ja hierin auch Dante's geistiges Leben ihm wohl inbegriffen sein.

dichts hinaus, so wird sich der übrigens originelle Vorschlag von Notter (a. a. O., S. 85. 89.) zum mindesten nicht als nothwendig darstellen, dass man, bei der unleugbaren Mehrheit von Elementen in der Idee der Göttlichen Komödie, auf eine erst spätere Einschiebung der persönlichen und der politischen Beziehungen zurückgehe. Damit wäre, ohne irgendeine exegetische oder kritische Nöthigung, die Poesie, die dichterische Einheit der Göttlichen Komödie preisgegeben.

Es steht uns als Resultat des Bisherigen also schon so viel vor Augen, dass die Göttliche Komödie auf Grund der persönlichen Seelen- und Heilsführung des Dichters den allgemeinen Heilsweg der Menschheit für alle Zeiten, besonders für jene Zeit, schildern will.

Darin läge einmal die formale Bestimmung dessen, um was es sich handelt.

Es gilt nun noch, die Stellen, zunächst immer noch die zwei ersten Gesänge, auch über die materielle Seite der Sache zu exploriren. Worin besteht für Dante dieser sein persönlicher und zugleich für die ganze Menschheit typischer Heilsweg, besonders natürlich für diejenigen seiner Zeit?[14]) Was sagen hierüber die zwei ersten Gesänge aus? Und hier wird man nun auf die einfachste und natürlichste Weise auch politische Forderungen und Elemente und zeitgeschichtliche Beziehungen in die ganze Absicht und Ansicht des Gedichts, in den Grundgedanken der Göttlichen Komödie über die Rettung Dante's und Aller sich (organisch) einfügen sehen und zugleich die Grundlage für die Auffassung der einzelnen Hauptallegorien des Gedichts gewinnen.

Wir haben hiezu von Virgil und den Aeusserungen des ersten und zweiten Gesangs über ihn auszugehen.

---

[14]) Dass Dante diese seine Zeit zunächst, aber nicht allein, im Auge hat, ist wohl eine Voraussetzung, welche in den Gesetzen des dichterischen Schaffens hinlänglich begründet ist.

Virgil erscheint durchs ganze Gedicht, soweit dasselbe in den irdischen Regionen der Hölle und des Fegefeuers sich bewegt, als der eigentliche Führer Dante's, in welchem die Rettungsmächte und Rettungsprincipien sich concentriren und in welchem zugleich ein sprechendes Gegenbild der heillosen Welt- und Herzenszustände gegeben ist. Um also sowohl dasjenige, wodurch, als dasjenige, wovon Dante und Alle gerettet werden sollen, zu erkennen, dazu wird uns die Gestalt des Virgil die besten Fingerzeige geben.

Hier ist aber nun vor allem auf die geschichtliche mittelalterliche Auffassung des Virgil, sowie auf Dante's übrige, zum Theil früher als die Göttliche Komödie, dargelegten Anschauungen Rücksicht zu nehmen. Denn Virgil war im Ganzen keine neue, sondern eine hergebrachte, gegebene Gestalt für Dante.

Der mittelalterliche Virgil-Mythus[15]) fand eine zwiefache Ausprägung, eine theologische und eine volksmässige. Letztere war es, welche in Virgil einen Zauberer sah; und es ist klar, dass ein gebildeter Mann, wie Dante, von derselben abstrahiren musste, wie denn auch im Gedicht sich keine Spur davon findet. Erstere dagegen betrachtet den Virgil, auf Grund jener bekannten Stelle in den Eklogen, als reinern prophetischen Geist, als Vorausdeuter auf Christum. Wenn es schon vermöge der, im ganzen ächt mittelalterlichen und scholastischen Dogmatik Dante's nahe liegt, dass unser Dichter diese letztere Auffassung Virgil's adoptirt habe, so wird dies

---

[15]) Er hat eine reiche Literatur, besonders Genthe, "Leben und Fortleben des Virgil im Mittelalter" (1857), ebenso Zappert und Piper im "Evangelischen Kalender" (1862). [Neuestens: Domenico Comparetti, *Virgilio nel medio evo* (Livorno 1872); deutsch von Dütschke (Leipzig 1875). Vgl. Scartazzini "Virgil im Mittelalter" Augsburger allgemeine Zeitung 1873, Nr. 217, 218 Beilage, wo auch die gesammte einschlägige Literatur verzeichnet ist.]

besonders durch Purgatorio 22, 64 fg. ausdrücklich bestätigt. Dort sagt Statius von Virgil:

> Tu . . ., appresso Dio, m' alluminasti.
> Facesti come quei, che va di notte,
> Che porta il lume retro, ...
> Quando dicesti: Secol si rinnuova etc.

Dante nimmt also ebenfalls den Virgil als den (unwillkürlichen) Propheten der Erlösung.

Soweit konnte ihn der traditionelle Virgil-Glaube leiten.

Allein er that noch etwas ganz Neues hinzu. Wir wissen aus der "Monarchia" und dem "Convito" (IV), dass er den Virgil deutlich und in klarer Prosa als den Sänger des Kaiserthums, somit den Verkündiger jener providentiellen Weltordnung und Reichsordnung darstellt, welche er in ersterer Schrift als die Vermittlerin auch der innern Heilsordnung, der "Glückseligkeit dieser Welt", darlegt.

Es muss nun aber ein Zusammenhang sein zwischen diesen beiden Bedeutungen, eine Brücke, welche den Genius des Dichters von der allgemeinen Prophetengestalt des Virgil zu der speciellen Auffassung überleitete, dass Virgil zugleich mit der Ahnung der Erlösung in Christo eine bestimmte (dazu vorbereitende) Weltordnung repräsentire.

Diese Brücke haben wir (vgl. die Schlussworte der "Monarchia") darin zu sehen, dass, nach Dante's System, die Erlösung, welche Virgil weissagt, für den Menschen nur unter der zeitlichen Bedingung einer, mit der Kirche ins rechte gegenseitige Verhältniss gesetzten, Kaisergewalt wirksam und realisirbar wird, welche letztere darum Virgil ebenfalls zu vertreten hat. Virgil's Bedeutung schliesst das eine wie das andere ein, weil in Wirklichkeit für Dante das Letztere im Ersteren eingeschlossen liegt.

In derselben, aus Nachklängen der Sage und aus einer eigenthümlichen Geschichtsanschauung Dante's combinirten Doppelgestalt sehen wir uns nun den Dante'schen Virgil in

der That auch in der Göttlichen Komödie entgegentreten. Schon dass er in die allgemeine Idee des Gedichts von der Rettung der Menschheit vortrefflich hineinpasst und als leitendes und helfendes Princip dazu leicht verwendbar war, liegt auf der Hand. Aber auch die einzelnen Stellen lassen jene selbe Doppelbedeutung Virgil's hervortreten; und wenn dieselbe auch, wie dies natürlich ist, erst mit dem Verlauf der Wanderung selbst immer klarer sich entfaltet, so lässt sie sich doch der Grundlage und dem Ganzen nach schon in den Einleitungsgesängen nachweisen, an deren Betrachtung wir noch speciell stehen.

Es unterscheiden sich vorweg (in Gesang 1, 62 fg. und Gesang 2) in der Selbsteinführung des Virgil zwei Passus, ein zweimaliges Ansetzen, zwei Hauptaussagen desselben (1, 70 fg. und 2, 52 fg.), welche durch eine eigene Zwischenfrage und Zwischenbetrachtung Dante's (2, 10—36) äusserlich getrennt, aber — wie wir sehen werden — innerlich verbunden erscheinen.

Erstens: Virgil führt sich zunächst Gesang 1, 70 fg., mit einem offenbar bewussten, tendenziösen historischen Irrthum, als der "unter Cäsar" Geborene ein:

Nacqui sub Julio, ancor che fosse tardi .... "*Sub Julio*", will heissen "unter Cäsar's Herrschaft, seit man *sub Julio* schrieb" — was bekanntlich erst geschah, als Virgil indessen schon über 25 Jahre alt war. Ausdrücklich, um jeden Preis, will also Dante seinen Virgil unter dem Sternbild des ersten (röm.) Kaisers geboren wissen. Und wenn er ihn fortfahrend sagen lässt:

> Poeta fui e cantai di quel giusto
> Figliuol d'Anchise, che venne da Troia etc.

Ich sang vom gerechten Sohn des Anchises, der von Troja kam (1, 73);

wenn er endlich zum voraus diesen Virgil, diesen Kaiserthums-Geborenen und Aeneiden-Sänger als einen bezeichnet:

> Chi per lungo silenzio parea fioco . . . (1, 63),

so will er mit dem Allem an jene politische Bedeutung erinnern, welche Virgil, als Sänger und Vertreter des damals, im 14. Jahrhundert, unterdrückten und vernachlässigten *(fioco)* Kaiserthums, schon lange in seinem Gedankensystem gewonnen, seit er (um 1295) zum vollen Ghibellinismus sich bekehrt hatte.

Denn ob auch die philosophische Darlegung dieses Ghibellinismus im Convito und der Monarchia erst nach der Dichtung dieser ersten Gesänge der Göttlichen Komödie zum Abschluss gebracht wäre[15a]), so ist doch anerkannt, dass diese Anschauungen dem Dante längst feststanden und auch wohl der Entwurf der Monarchia ihn längst schon beschäftigte.[16])

Weiter nun aber zweitens erklärt sich Virgil, hinsichtlich seiner speciellen Rettungsmission für Dante, von Beatrice gesendet (2, 53 fg.). Doch dies nicht ohne dass er schon zum voraus (1, 112 fg. 122) angedeutet hätte, er werde vom Reiche der jenseitigen Seligkeit an durch diese Beatrice in der Führung des Dichters abgelöst werden. Hierin liegt also die Schranke, die Grenze der Macht und der Mission des Virgil, welche er offenbar selbst erklären will, wenn er von sich sagt:

Jo era tra color che son sospesi (2, 52).

"Ich war unter denjenigen, welche schwebend sind" — zwischen Himmel und Hölle, Seligkeit und Qual, Ahnen und Erkennen —[17]) d. h. im Limbus, unter den "frommen Heiden" (Purg. 21, 31 fg.).

Kann nun darüber kaum ein Zweifel sein, dass Beatrice, im Zusammenhang mit den zwei andern himmlischen Frauen das

---

[15a]) Wir bezweifeln das mit Scartazzini, Jahrb. III, Commentar.

[16]) Wegele a. a. O., S. 178. 302. — Auch in der Annahme der Zeit der ghibellinischen Umwandlung Dante's folgten wir oben demselben.

[17]) Vgl. Blanc *(Vocabolario)*: bei *sospendere*. — Witte: "Ich weilte, wo nicht Seligkeit, nicht Pein ist". Philalethes: "Die in Zweifel schweben" über Seligkeit oder Unseligkeit. — Man vergleiche auch schon Gesang 1, 131 die so ziemlich denselben Sinn ausdrückenden Worte Dante's zu Virgil: "*Per quello Dio, che tu non conoscesti*" — sc., aber ahntest.

himmlisch-vollendende Heilsprincip, wie man dasselbe nun auch benennen mag, darstellt; und nimmt man hierzu eine, wegen ihrer aussergewöhnlichen Deutlichkeit hier gleich beizuziehende Stelle, nämlich Purgatorio 18, 46 fg., wo Virgil geradezu "die Vernunft" genannt und als solche in seiner Beschränktheit der Beatrice, also dem höhern, übernatürlichen Princip (der Erleuchtung) entgegengestellt wird[18]), so muss man sagen: hier erscheint Virgil als der Vorahner und Vorbereiter der Erlösung, des Höchsten, der Seligkeit. Darin liegt jene andere Bedeutung desselben, welche in der mittelalterlichen Sage ihm zugemessen ward und von welcher wir (S. 117) fanden, dass sie, schon im allgemeinen angesehen, dem Dante'schen Gedankenkreise ganz adäquat sei. Dieselbe erscheint aber näher fixirt, wie man das ebenfalls von einem selbständigen Geiste, wie Dante, nur erwarten kann. Virgil heisst und ist die Vernunft[19]), als die Kraft der natürlichen Gottesahnung, Gottesfurcht und bewussten Erlösungsbedürftigkeit, welche zugleich Erlösung ersehnt und darauf hinarbeitet — ohne diese aber von sich selbst völlig erringen zu können. Sie muss hierzu von einem höhern Princip abgelöst und ergänzt werden.

Aber auch die innere Vermittelung und Verbindung zwischen beiden Beziehungen, zwischen dem politischen, ghibellinischen Virgil und dem Propheten Virgil in weitern Sinn, hat Dante in den ersten Gesängen gleich angedeutet.

Nämlich drittens, in der schon hervorgehobenen Zwischenbemerkung zwischen Virgil's ersten Reden, versäumt Dante nicht,

---

[18]) *Quanto ragion qui vede — Dirti poss' io; da indi in là t' aspetta — Pure a Beatrice; ch' opera è di fede* ("ist Sache, Werk des Glaubens").

[19]) Ruth dagegen, trotz der eben genannten Stelle, sagt: "Weder die Vernunft noch die menschliche Einsicht ... kann Virgil vorstellen". A. a. O., S. 210. — Es erscheint nicht nöthig, die Bedeutung des Virgil als der "Vernunft etc." zu leugnen, um seine politische Beziehung zu wahren. Beides schliesst sich ein. —

wenn auch sehr kurz, zu bemerken, dass das von Aeneas gestiftete und von Virgil besungene römische Kaiserreich eine Sache von "hoher, erhabener Wirkung sei *(alto effetto)*". Und wiefern? Weil dies Kaiserthum für das Papstthum, für die Kirche die Stätte bereitete (V. 18, 22 fg.). So darf man ja wohl auslegen, zumal das "*e il chi, e il quale*", in V. 18, offenbar dem Gedankenzusammenhang nach durch das *la quale, e il quale* in V. 22 wieder aufgenommen ist, wenn auch letztere Relativa formell zunächst auf die in V. 20 gebrauchten Worte "*dell' alma Roma e di suo impero*" sich beziehen. Also das Kaiserthum erscheint hier, ächt dantisch, als der weltliche Vorgänger, als der Schutz und Halt des Papstthums, d. h. der Kirche. Es kommt nur auf das rechte Verhältniss beider zueinander an.

Und dieses "rechte Verhältniss" hat ja Dante in der Monarchia näher bestimmt, welche wir hier wieder zur Erläuterung herbeiziehen müssen: Die richtige staatliche Führung in diesem Leben ist die Bedingung, unter welcher der Einzelne und das Ganze allein auch zur richtigen Benutzung der kirchlichen Gnadenmittel und zur Seligkeit jenes Lebens, nach Dante's Ansicht, reif wird. Wird also Virgil, wie wir gesehen, die Vernunft, die auf die Erlösung und Seligkeit vorbereitende Geisteskraft genannt, so ist es nunmehr klar, dass diese "Vernunft" sich näher auch als die rechte politische Einsicht und politische Ordnungskraft bestimmt.

So schliesst also, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, der "mythologische" Virgil, den speciell "Dante'schen, ghibellinischen" Virgil in sich. Der letztere ist nur eine originell Dante'sche nähere Bestimmung des erstern. Es ist keine Trennung zwischen diesen beiden Hauptbeziehungen; sondern sie zeigen sich in die lebendigste Einheit verflochten. Und dass diese Einheit doppelter Beziehung schon in der Anlage der Virgilsgestalt, im ersten und zweiten Gesang der Göttlichen Komödie, gelegen

ist[20]), — das genauer zu zeigen war die nächste Absicht unserer vorstehenden Erörterung, während wir uns enthalten müssen, hier weiter zu verfolgen, wie die Einzelausführung und die Haltung der Virgilsgestalt durch die ganze Wanderung hindurch dieser ursprünglichen Anlage und Auffassung desselben ganz entspreche, wie sich all' sein Reden oder Schweigen, sein Zürnen oder Billigen, sein Hervortreten oder Zurücktreten und zuletzt seine Abschiedsworte (Purgatorio 27) von diesen Grundlagen aus klar zurechtlegen.[21])

Aber auch die Allegorien der drei Thiere und des Waldes (und des rechten Weges), welche aus den Einleitungsgesängen, aus diesem Grundstock des Ganzen, noch übrig sind — sie rechtfertigen sich uns nun, wenn wir sie jetzt neben diesen Virgil halten, in der ihnen von Anfang an zugeschriebenen moralischen und politischen Doppelbeziehung.

Die drei Thiere treten in folgender Weise auf: Zuerst der Pardel (1, 32 fg.)

> Una lonza leggiera e presta molto,
> Che di pel maculato era coperta.

Das "*maculato*", "gefleckt" — was doch noch keineswegs schwarzweiss gefleckt heissen muss, im Gegentheil V. 42 durch "*gaietta*" "bunt" (lustigbunt) vertirt wird — hat dennoch zunächst zu der Deutung Veranlassung gegeben, dass der Pardel "die Partei der Weissen und Schwarzen in Florenz" bezeichnen soll. Diese von Dionisi aufgebrachte Erklärung hat viele Anhänger bis heute gefunden, besonders Ruth.[22])

Am entschiedensten spricht aber dagegen die Thatsache, dass

---

[20]) Notter verkennt die Doppelbeziehung des Virgil nicht, denkt aber auch hier an eine "spätere Einschiebung des politischen Nebensinnes". A. a. O., S. 58 u. ö.

[21]) Diese Einzelausführung und die ganze Haltung Virgil's hat Verfasser in seiner Schrift vom Jahre 1871 näher verfolgt, S. 103 fg., 111 fg.

[22]) A. a. O., S. 183.

Dante, der doch bald durch Virgil von dem Pardel errettet wird, in der vorausgesetzten Zeit der Wanderung, Frühjahr 1300, und überhaupt sein ganzes Leben lang, von jenen Parteien und ihrem Treiben keineswegs errettet wurde[23]), ebenso wenig aber damals oder später davon innerlich jemals irregeleitet oder vom rechten Weg abgebracht worden ist. Er hatte sich ja längst seine feste, politische Richtung gebildet! Es würde diese Auffassung nur wieder darauf hinausführen, dass unser Dichter sein eigenes politisches Wirken und Denken für ein irregeleitetes erkläre, in welcher Beziehung auch der "Wald" (V. 2), wie wir unten sehen werden, falsch gedeütet worden ist. Denn im Gegentheil, Dante hat seine persönliche Politik sich durch jenen entscheidenden, frühern Gesinnungswechsel ein für allemal klar vorgezeichnet und ist erst von da an und dann ohne Schwanken und Widerruf in die entsprechende, eigentliche politische Thätigkeit eingetreten. Aber noch weitere Gründe erheben sich gegen die Dionisi'sche Deutung aus der Textstelle selbst. Dante fährt fort V. 37 fg., dass die Frühstunde des Schöpfungs- und zugleich Erlösungstags[24]), in welcher er, die Wanderung beginnend, das Thier sich entgegentreten sah, ihm gute Hoffnung gaben in Beziehung auf das (gefährliche) Thier mit dem bunten Felle,

> Sì che a bene sperar m' era cagione
> Di quella fera alla gaietta pelle.[25])

Also von der Schöpfungsliebe Gottes und der Erlösung in

---

[23]) — Vielmehr wurde er lebenslang von ihnen behelligt. Wegele weist nachdrücklich auf diese Instanz hin, a. a. O., IV, 3.

[24]) Dies beides verlegte man im Mittelalter auf denselben Morgen; und auf denselben verlegt Dante mit Absicht seinen Reiseanfang.

[25]) Lesart von Witte, Dionisi u. a. Die andere Lesart "*la pelle*" muss gezwungen construiren (Lombardi): Die Stunde u. s. w. gab mir Grund zu hoffen das Fell = es zu erhalten = das Thier zu zwingen. Oder aber: "*la gaietta pelle, l'ora etc. m' era(n) cagione a bene sperar*" = alle Umstände geben mir Grund zu froher Hoffnung. (Auch das bunte Fell?!)

Christo erwartet er Kraft, das Thier zu besiegen. Wie passt das aber, wenn der Pardel die politischen Parteien in Florenz vorstellen soll? Ganz unmöglich. Sondern hier deutet alles auf eine moralische Bedeutung der Allegorien[26]), auf irgendein Laster. Ist einmal soviel erwiesen, so führt uns jene stets gemachte Beobachtung weiter, dass Dante in solchen dogmatischen oder ethischen Fragen gewöhnlich die Annahmen der zeitgenössischen Theologie acceptirt habe, welche in dem vorliegenden Falle einstimmig[27]) drei Hauptlaster als Hindernisse des Heils und des "rechten Weges" statuirte: Ueppigkeit oder Sinnenlust und Begier; Stolz; Habgier. Und wenn schon auf den ersten Blick der Pardel zum Bild des ersten dieser drei Laster passt und die Beschreibung seiner "Buntheit, Gewandtheit, Behendigkeit" ganz darauf gemünzt erscheint, so kommt schliesslich noch die Parallelstelle Inferno 16, 106 fg. bestätigend hinzu, deren ausdrückliche Rückbeziehung auf "*la lonza alla pelle dipinta*" bei der Beziehung auf die florentinischen Parteien kaum einen Sinn gibt, andernfalls aber einen sehr guten.[28])

Es gibt sich nun, da die drei Thiere und ebenso jene drei

---

[26]) Hierin haben die alten Commentatoren schon mit gesundem Sinn das Rechte erkannt.

[27]) Thomas, die *legenda aurea* (ed. Grässe), auch Boëthius (lib. III), der bei Dante so viel galt. Und Jerem. 5, 6.

[28]) Dante trug im Anfang der Höllenfahrt einen Strick um den Leib. Mit diesem "habe er ehemals die *lonza* bändigen gewollt". Vergebens. Er wirft denselben dann dort in den Abgrund, und siehe, dies ist das Zeichen, das das Sinnbild des Trugs heraufockt. — Man kennt den Franciscanerstrick. Nach dieser Analogie bedeutet dieser Strick hier die äussere Kirchlichkeit und äusserliche Bussmittel im allgemeinen, welche gegenüber einer, also offenbar tief innerlichen Leidenschaft [was sollte es heissen: gegenüber den florentinischen Parteien?!] als machtlos und trügerisch erscheinen. [Eine neue Deutung des Stricks gibt Scartazzini in seinem Commentar, I, 167—170; dieselbe ist von Witte in der dritten Ausgabe seiner Dante-Uebersetzung, II, 86—88, adoptirt worden und dient auch unserer Auffassung der *lonza* zur Stütze, sofern sie ebenfalls auf der moralischen Deutung derselben ruht.]

Laster unter sich im Zusammenhang stehen, von selbst an die Hand, dass die weiter erscheinenden zwei Thiere einigermassen *per analogiam* des ersten werden gedeutet werden müssen. Und für dasselbe sprechen auch die Einzelgründe, — gleich beim zweiten der Thiere, dem Löwen *(leone)*.

Er scheint auf Dante loszugehen (1, 46 fg.)

Con la test' alta e con rabbiosa fame.

Während Dante, als er dies schrieb, von dem Valois, auf dem die entgegenstehende Ansicht den Löwen deutet, noch nichts Bestimmtes gewusst oder gefürchtet haben kann, da, wie Wegele nachweist[29]), Bonifacius seine Plane mit Karl damals notorisch noch verborgen hielt — so passt dagegen die ganze Zeichnung des Thieres (das erhobene Haupt, das Anrennen u. s. w.) und der Zusammenhang vortrefflich auf jenes zweite Hauptlaster, die *superbia*, welche "auch die Engel zu Fall gebracht", Paradiso 29, 49. 19, 46. und besonders den "ersten Stolzen", welcher ja schon 1 Petri 5, 8 war als "brüllender Löwe" dargestellt worden. Und nun ist noch

Die Wölfin *(una lupa)* übrig, welche dem Dante furchtbarer als die andern erscheint und offenbar mit besonderer Wichtigkeit, weil Ausführlichkeit, gezeichnet ist (1, 49—60; dann V. 88—90 und 94—100, 109 fg.). Ihre Hauptcharakteristika sind folgende: sie ist *di tutte brame*[30]) *carca nella sua magrezza*, hat vielem Volk schon das Leben gramvoll gemacht, ist eine *bestia senza pace* und drängt den Dante, welcher trotz des Pardel und Löwen noch nicht rückwärts gegangen war, nun doch zuletzt des Wegs zurück in die Finsterniss (des Waldes). Von ihr besonders bittet Dante den, unterdess erschienenen Virgil, ihn zu retten. Und dieser fürchtet sie durchaus nicht, kennt

[29]) A. a. O., S. 406.

[30]) Also gleich die Begier, Gier als Merkmal, wie später *bramosa voglia*, giervolles Gelüste!

das Thier aber wohl, bezeichnet es noch näher als *malvagia e ria* (schlimm und böse, *reus*),

Che mai non empie la bramosa voglia,
E dopo il pasto ha più fame che pria,

und schliesst, dass es, noch mit vielen andern Thieren begattet, einst von dem *veltro* werde umgebracht werden. Und wie? Hier kommt, nach unserm Gefühl, die für die Auffassung entscheidende Aeusserung: der Hund wird die Wölfin in die Hölle zurückschicken, von wo "der erste Neid" sie emporgeschickt hat,

Là onde invidia prima dipartilla.

Man darf vielleicht hier die besondere Bedeutung von *dipartire* betonen, = trennen = losgetrennt hat. Wenn der erste Neid (vgl. Paradiso 9, 127 fg.) zweifelsohne den Satan bedeutet, so wird also hier die Wölfin als ein "losgetrennter" Theil seines Wesens, zum mindesten als eine Gesandte desselben, bezeichnet. Und wie könnte nun Dante die römische Curie, wie viele wollen, wenn sie auch noch so entartet war, geradezu als ein Stück teuflischen Wesens bezeichnen, Dante, der doch das Papstthum in seiner Institution so sehr achtete? Wenn er aber weiter Purgatorio 20, 10 die "Habgier" geradezu eine "verfluchte Wölfin" nennt; wenn er schon im Convito (IV, 12), in vielen Stellen durch die ganze Göttliche Komödie hindurch gegen die Gier, besonders als die Sünde mancher Kaiser, Päpste und Cardinäle, eifert[31]); wenn er von dieser Gier besonders die wachsende Untergrabung der providenziellen Ordnung zwischen Kaiserthum und Papstthum ableitet[32]); wenn er vom Windhund eine völlige Vernichtung der Wölfin erwartet[33]), während er doch eine Vernichtung des Papstthums niemals wünschte — so wird

[31]) Purg. 20, 8. Par. 27, 121. 30, 138. Purg. 6, 103 u. a.
[32]) Monarch. I extr. (mehrmals).
[33]) Auch Purg. 20, 13—16, ganz wie Hölle 1, 109 fg.

er also wohl auch unter dem, ohnedies ganz und gar zutreffenden Bild seiner Wölfin nichts anderes als diese Habgier, zugleich das dritte jener (traditionell angenommenen) Hauptlaster, verstanden wissen wollen ein Laster, dessen jetzige Herrschaft in der Welt ihm allerdings, nach den angeführten Stellen, als eine Hauptwirkung der bestehenden politischen Unordnung erscheint, wie auch das "friedlose", nimmersatte, "aller Gieren volle" Drängen der Habsucht alle möglichen weitern Sünden ("mit vielen Thieren wird sich's noch begatten") aus sich gebiert.

Und hier ist nun eben der Punkt, wo wir noch die, bisher im Einzelnen betrachteten, drei Thiere neben Virgil halten müssen, wie es oben S. 122 postulirt wurde, um den letzten Gesammtgesichtspunkt zu finden, wodurch sich diese moralischen Allegorien nun doch wieder in den bisher dargelegten, zugleich moralischen und politischen, und zugleich allgemeinen sowie auf Dante selbst bezüglichen Sinn der Göttlichen Komödie einfügen.

Virgil errettet unsern Dichter von den drei Thieren, namentlich von der Wölfin. Wir wissen nun, Virgil ist die natürliche Gottesahnung, die Vernunft — und was anders als diese ist es, das den natürlichen Leidenschaften die Zügel hält? Und wenn nun Virgil uns weiter die Vernunft speciell als politische Ordnungskraft bedeutet, so erscheinen damit die drei von ihm zu überwindenden Thiere eben selbst als die Hauptwirkungen der politischen Missordnung der damaligen Welt, deren Abstellung auch ihren Untergang in sich schliesst.[34]) So stellt sich der organische Zusammenhang einer, diese sämmtlichen Allegorien durchdringenden Gesammtanschauung und einer Gesammtidee der Göttlichen Komödie dar, welcher in einem Gusse, in stetem Ineinander die allgemein-moralischen, die zeitgeschichtlichen, die

[34]) Die politische Deutung der drei Thiere auf die Parteien u. s. w. verwechselt also die Wirkung mit der Ursache.

persönlichen Bezüge einverwebt sind. Denn während Dante, dessen Selbsttheilnahme am ganzen Gange der Wanderung wir als zweifellos erkannt haben, von politischen Irrungen, eigenen oder fremden, nach seiner eigenen Aussage[35]), nicht irre gemacht oder in seinem klaren Streben aufgehalten worden ist, so wird das bei der eben dargelegten Auffassung auch nicht verlangt. Jene von der traurigen politischen Weltlage hauptsächlich verschuldeten und genährten Fehler, gewiss, sie sind auch Dante, dem Mitlebenden, in jener Zeit oft genug entgegengetreten; er unterliegt ihnen nur nicht, er überwindet sie, aber — zum Vorbild aller — eben nur an der Hand eines Virgil!

Und nach all dem wird nun auch noch für die Auffassung des Waldes (Ges. 1, 2.), aus welchem heraus die ganze Wanderung sich entwickelt, principiell der Weg gewiesen sein.

Wir haben die Betrachtung desselben bis zuletzt verschoben, weil dieser "Wald" im Gedicht ohne jede nähere Bezeichnung, als derjenigen einer *selva oscura*, *selvaggia*, *aspra*, *forte*, *amara* bleibt und also nur aus dem Zusammenhang, dem Gegensatz, und dem ganzen Gedankenkreis des Dichters heraus erklärt werden kann. Und ein solches Gegenstück zum "Wald" hat man, wie wir denken (indirect) eben im Virgil, sofern dieser die Rettungsmächte in sich concentrirt, von denen sich ja leicht auf dasjenige, woraus zu erretten ist, zurückschliessen lässt. Ferner stehen die drei Thiere im unmittelbarsten Gedankenzusammenhang mit dem Zustand, in welchen sie den Dichter zurücktreiben wollen. Und als dieser Zustand wird ja wieder "die Finsterniss", "der Wald" angegeben, woraus Dante eben sich emporzuarbeiten im Begriff ist zur "sonnigen Höhe".

Nun erkannten wir mit exegetischer Nöthigung den Virgil

---

[35]) Z. B. Rede des Brunetto, Inferno 15, 61 fg., des Urahn, Paradiso 17, 46 fg. u. ö. — immer stellt sich Dante als Märtyrer seiner wahren, rechten Politik dar.

als die Vernunft mit der speciellen Qualität als der zugleich politischen Ordnungskraft (im Dante'schen Sinn); und wir erkannten ebenso in den drei Thieren drei moralische Laster in der speciellen Auffassung als der traurigen Consequenzen vornehmlich der staats-kirchlichen Missstände jener Zeit. So bleibt kaum etwas anderes übrig, als in dem "wilden, rauhen, dunkeln Wald" das Gegenspiel jener Vernunft, die Summa und den Boden jener Laster zu erblicken, d. h. den Zustand der allgemeinmenschlichen Sünde und Gottabgefallenheit, wie derselbe, nach Dante's System, durch hinzukommende, politisch-kirchliche Missordnung und Irreleitung der Völker damals und immer nur gefördert und aufrecht erhalten wird. Dieser Zustand betraf auch den Dante persönlich mit, so wenig letzterer für sich in seinem politischen Wirken irreging.[36]) Denn jene daraus hervorgehenden Laster in der Welt umgaben, reizten, versuchten ja auch ihn, wie wir schon hervorhoben. Er konnte sich als Mensch und als Zeitgenosse des 13. und 14. Jahrhunderts ohne Frage mit allen andern ein in dem "Wald" Verirrter nennen. Er konnte mit persönlicher Berechtigung und zugleich mit typischer Allgemeinheit sagen, dass er in dem Wald selbst

"Den rechten Weg" *(la diritta via)* d. h. die Erstrebung des wahren gedoppelten Lebenszwecks der Mensch-

[36]) Auch Wegele, mit welchem wir im übrigen in der Auffassung der Allegorien der Einleitung einig sein können, scheint hier den allgemein-moralischen Gesichtspunkt zu negiren — welcher doch, auch wenn er festgehalten wird, den zeitgeschichtlich-politischen so einfach implicirt — wenn er sagt: "der Wald ist der führerlose, zerrüttete Zustand der damaligen Welt". Dann wird freilich die Selbsterlebtheit für Dante zurückgedrängt, weil ja dieser an der politischen Unordnung nie theilgenommen und er erscheint eben als "Vertreter der Menschheit". A. a. O., S. 398. Warum soll aber die menschliche Sünde überhaupt dabei ausgeschlossen sein, welche doch nur die allgemeine Ursache jenes Zustandes ist? Stellen, wie Purgatorio 16, 105. Paradiso 27, 139 fg. sprechen nicht dafür, sofern letztere nur speciell bürgerliche Laster im Auge hat und erstere nicht den Urgrund der Sündhaftigkeit leugnen, sondern nur die menschliche Freiheit ebenfalls statuiren will.

heit, der Seligkeit dieses und jenes Lebens in Gott[37]), der wonnigen Höhe (V. 77), verloren habe. Er konnte das mit Recht sagen, weil ja der Wald nicht in erster Linie die politische Unordnung, sondern den allgemeinen Sündenzustand der Welt bedeutet, welchen nur Dante vornehmlich mit der falschen Kaiser- und Papstordnung in Causalnexus bringt und weil es, wie wir wissen, in seinem Leben nicht an Zeiten des wirklichen, ernstlichen sittlichen Irregehens gefehlt hat, welches er dann wieder mit typischer Allgemeinbeziehung im Gedicht auf die "Mitte des Lebensweges" verlegt, d. h. auf die Hälfte des Lebensalters, wenn beim Menschen die Höhe der Kraft und Bewusstheit, im Guten wie im Bösen, erreicht zu sein pflegt. Diese Erklärung gibt er selbst im Convito ab.

Durch das Vorstehende ist denn die ausschliesslich politische Deutung des Waldes und Weges, welche heute noch manche und gewichtige Anhänger hat, abgelehnt und es ist der im ganzen auch hier (wie bei den Thieren) richtig geahnten Deutung der alten Commentatoren der befriedigende geschichtliche Untergrund gegeben. Wenn jene Alten nämlich, gewiss nicht ganz und gar mit Unrecht, in dem "Wald" u. s. w. kurzweg die Sünde gesehen, so hat dieser Deutung eben nur die bestimmt Dante'sche Fixirung und Färbung gefehlt, welche aus der geschichtlichen Untersuchung darüber gewonnen wird, worin Dante, als Kind seiner Zeit, die Sünde hauptsächlich suchen musste und worin er ihre Hauptäusserungen und Hauptquellen für damals und immer zu finden glaubte. Und

---

[37]) Dieser Lebenszweck ist bekanntlich in den mehrerwähnten Schlussworten der Monarchia massgebend hervorgehoben, wo er zugleich unmittelbar ja mit dem politischen Heilssystem Dante's in Verbindung steht. Und dieser doppelte Lebenszweck darf ja auch als die Lehre der Göttlichen Komödie bezeichnet werden, welches Gedicht schon in seiner grossen Anlage, in seinen zwei Hauptallegorien, Virgil und Beatrix, auf diesseitiges und jenseitiges Heil weist.

da ist eben die, aus seinen Werken und seinem Wirken früher schon erwiesene Antwort: in der politischen Missordnung fand Dante zugleich einen Quell und eine Hauptäusserung, einen Haupttummelplatz der Sünde und der Sünden der Menschheit. Der erste Quell aller Sünde war ihm natürlich ausserdem Satan und der Sündenfall (Inferno 1, 111).

So zeigt sich denn auch in der Allegorie des "Waldes" wieder die ebenso wahre als tiefsinnige Ineinanderflechtung persönlicher, allgemein-moralischer und zeitgeschichtlicher Beziehungen.

Und diese selbe Wahrnehmung ist es, welche auch bei allen andern allegorischen Gestalten und der ganzen Einleitung der Vision in den beiden ersten Gesängen des Gedichts sich uns aufdrängte. Und sind nun diese zwei ersten Gesänge der Hölle anerkanntermassen als Grundlage für die Auffassung der ganzen Göttlichen Komödie zu betrachten, so haben wir nun auch in denselben wirklich die Gesammtidee des Gedichts, in der Einheit ihrer drei oftgenannten Momente, schon mit solcher Bestimmtheit und Simultaneität hervortreten sehen, dass die massgebende Basis für die Deutung des ganzen Gedichts hierin vorgezeichnet und exegetisch begründet erscheinen dürfte, wenn auch im Verlauf des letztern naturgemäss an manchen Orten ein Moment zeitweise mehr als das andere vorwiegt.

Es erübrigt nur noch einen raschen Blick darauf zu werfen, wie auch die weitern Hauptstellen, worin sich Dante über die Idee seines Gedichts vernehmen lässt, mit einer solchen Deutung der ersten Gesänge wohl zusammenstimmen.

Bei der Bestimmtheit und Ausgiebigkeit der aus Gesang 1 und 2 zu gewinnenden Resultate könnte man zunächst an denselben nur dann irre werden, wenn sich in spätern Stellen etwa bedenkliche Widersprüche dagegen fänden. Solche wird man aber kaum finden oder bei näherm Besehen festhalten können. Im Gegentheil, nur Bestätigungen.

Purgatorio, Gesang 9 tritt uns zunächst in die Augen, welche Stelle mit Gesang 13, 133 fg. ebendas. zusammenzuhalten ist.

Dante sinkt vor dem Busspriester nieder, und (V. 110):

Misericordia chiesi che *m'* aprisse.

Worauf der Priester ihm die 7 *P* an die Stirne prägt und sagt (V. 113 fg.):

. . . . fa che lavi,
Quando sei dentro, queste piaghe —

Es ist wahr, hier könnte sich Dante auch, ohne persönlichen Antheil, blos als Repräsentanten der Menschheit bezeichnen wollen; und dass er jedenfalls als solchen sich aufgefasst wissen will, das kann aus dem ganzen Verlauf dieser Stelle der Ruth'schen Ansicht[38]) als Hauptgegenbeweis entgegengehalten werden. Aber wenn nun Dante Gesang 13, 133 fg. ausdrücklich sagt, dass er ein und die andern der Todsünden für sich persönlich abzubüssen habe, so kann man ja nicht verkennen, dass er hiernach doch wieder zugleich als büssendes Individuum wie als Vertreter der sündigen Menschheit erscheint. Und treten nun unter den sieben Todsünden eben auch jene drei Laster wieder hervor, welche wir früher unter den Bildern der drei Thiere gefunden[39]), so ist das nicht nur eine Bestätigung unserer dortigen Auffassung, sondern auch eine Erinnerung, wie die Beziehung aufs politische Leben der Zeit, welche wir dort inneliegend fanden, auch hier wieder und fortwährend durch all die Vorführung und Abbüssung des Sündenzustandes der Menschheit sich hindurchziehe.

Hier hat man also wieder die drei Momente beisammen —

---

[38]) Dass Dante nicht Repräsentant der Menschheit sei.

[39]) Die Sinnenlust (im ersten Gesang der Panther) im siebenten Kreis; Stolz im ersten; Habsucht im fünften.

in einer Stelle. Dass dies immer in allen Stellen so der Fall sei, ist übrigens zur Aufrechterhaltung unserer Auffassung schwerlich nothwendig. Denn wenn einmal die ganze Meinung des Dichters so klar bezeichnet und vorangeschickt ist, wie sich dies aus näherer Betrachtung der ersten Gesänge ergibt, dann darf wohl auch da oder dort das eine oder das andere Moment mehr hervortreten, ohne den Gesammtsinn und dessen Festhaltung zu alteriren.

Bestätigend für unsere Auffassung kann es aber allerdings nur sein, wenn wir ohne Zwang in einer weitern Hauptstelle wieder das alte Ineinander der drei Momente der Idee finden, nämlich im

Purgatorio Ges. 30, extr. Ges. 31 fg. mit 27 extr. Dass die erstern Stellen mit Gesang 27, 127 fg. zusammenerklärt werden müssen, ist eine in der Sache liegende Bedingung, ohne deren Erfüllung man freilich leicht auf heterogene Resultate kommen könnte. Denn das Auftreten der Beatrix im Gesang 30 fg. ist ja eben nur die unmittelbare Ablösung des im Gesang 27 scheidenden Virgil. Es ist wohl unbestritten, dass die ganze Scene im irdischen Paradies[40]) in zwei Theile zerfällt, deren einer rein persönlicher Natur ist und Dante's eigene Vollendung und Versöhnung mit Beatrice darstellt, der andere universeller, allgemein-bedeutsamer Art. Auch angesichts dessen ist nicht ersichtlich, warum eben das persönliche Element, Dante's eigene Seelengeschichte, nicht in erster Linie in den Grundgedanken des Gedichts soll aufgenommen sein. Im Gegentheil, die ganze so sprechende Stelle (besonders 30, 109 bis Ende, 31, die Beichte, besonders V. 2: "*volgendo suo parlare a me per punta*"; V. 5; V. 14 "*un tal sì*"; 34 fg.; 47 fg.; 100 fg.;

[40]) Auch Wegele gibt das zu, a. a. O., S. 500 fg. — Eine neue Abhandlung darüber von Scartazzini im "Jahrbuch d. deutschen Dante-Gesellschaft" (II. Jahrg.), mit Anhang von Leop. Witte.

103 fg.; 33, 142 fg.), können wir nur als eine starke Stütze der persönlichen Auffassung der Göttlichen Komödie ansehen, welche dadurch über allen und jeden Zweifel müsste erhoben werden, wenn ein solcher nach den ersten Gesängen und Gesang 9 des Purgatorio noch möglich wäre.

Nun tritt aber in Gesang 32 diesem persönlichen Theil der Stelle ein allgemeiner zur Seite, welcher sich schon durch das Ganze des Aufzugs der Kirche, der an Dante mit Erklärungen vorübergeführt wird, als ein universelleres Symbol kennzeichnet. Es tritt aber noch der besondere Fall ein, dass der Dichter diese universelle und allgemein-didaktische Bedeutung der Stelle selber ausdrücklich ausspricht, indem er sich, in einer Bestimmtheit, wie sie nichts zu zweifeln übrig lässt, einen Lehrauftrag, eine Heilsmission für die ganze Zeit und Menschheit geben lässt[41]), welche man um so weniger blos auf einen einzelnen Punkt beziehen darf, als ja Dante im irdischen Paradies auf einem Gipfel- und Centralpunkt der Erkenntniss und Erfahrung, nach rück- und vorwärts, angekommen erscheint.

Zunächst darf man sagen: die persönliche Mitentwickelung Dante's, aber auch die allgemeine Lehrbedeutung gehen auch aus dieser Stelle für die ganze Wanderung unzweideutig hervor — aus dieser Stelle, in welcher alle Bezüge und Entwickelungen der ganzen Vision wie in einem Brennspiegel zusammenstrahlen. Und als wollte Dante zum Ueberfluss auch ferner noch von Zeit zu Zeit an diese seine Meinung mit dem Gedichte erinnern, so hat er besonders

Purgatorio 33, 52 fg.:

"Tu nota; e, sì come da me son porte
Così queste parole segna ai vivi etc.
Ed abbi a mente ("halt im Gedächtniss" mit Nachdruck)
Di non celar" (nicht[s] zu verhehlen) . . .,

---

41) Però, in pro del mondo che mal vive,
Al carro tieni or gli occhi, e quel che vedi,
Ritornato di là, fa che tu scrive. (Beatrice in 32, 103 fg.)

ferner Paradiso 17, 124 fg., und ebendas. 27, 61 fg. den Lehrzweck seiner Göttlichen Komödie mit dürren Worten immer wiederholt, bis gegen das Ende seiner Dichtung selbst hin. Besonders in der Stelle Paradiso 17, wo Cacciaguida — denn immer ist es ein Höherer, der dem Dante den Auftrag gibt — unmittelbar vorher von Dante's persönlichen Erlebnissen und Erfahrungen spricht und den Auftrag der Verkündigung eben an diese anknüpft[42]), erschauen wir wieder recht die Gedankenverbindung, wie Dante das Ringen u. s. w. seiner eigenen Seele zum allgemeinen Lehrtypus stempeln will, d. h. wie er als einzelner und als Vertreter der Menschheit die Wanderung macht (persönliche und allgemein-moralische Beziehung ineinander).

Und dass indessen auch das dritte Moment nicht vergessen ist, das wir kurzweg das "politische" nennen, dies zu zeigen müssen wir noch einmal auf

Purgatorio 27, 127 fg. zurückkommen. Wenn Virgil bei seinem Scheiden in den charakteristischen Worten: "Darum ich dich (nun) über dich selbst (zum König) kröne und (zum Bischof mit der Mitra) weihe",

Perch' io te sopra te corono e mitrio (Purg. 27, 142)

sich wiederum, gleich wie wir es früher gefunden, als das Princip bewährt, welches zugleich mit der Vernunft im allgemeinen auch die rechte politische Ordnungskraft in sich schliesst und den Menschen bis zu der Stufe des Heils und der Erkenntniss leitet, welche auf Grund dieser vernunftmässigen, gottgewollten Weltordnung[43]) zu gewinnen ist; wenn Beatrice dann unmittelbar den soweit ge-

---

[42]) Nachdem Cacciaguida ihm sein Schicksal geweissagt und beleuchtet hat (V. 46—100), sagt Dante: "er habe in dieser Beziehung (über seine Zeit und wie es in derselben zugehe) manches Bittere auf seiner Wanderung gehört" (V. 109 fg., 112 fg.). Worauf Cacciaguida: "Gerade das verkünde ganz und unverstückt", *tutta tua vision fa manifesta.*

[43]) Der "Kaiser- und Papstordnung".

förderten Menschen aus der Hand dieses Virgil in Empfang nimmt und weiter leitet zu Höherm: so erblicken wir hier die Idee von der Wichtigkeit der politisch-kirchlichen Weltordnung für die diesseitige Glückseligkeit des Menschen, die Idee von der nothwendigen Besserung dieser staats-kirchlichen Weltzustände, recht eigentlich als ein dem persönlichen wie dem allgemeinen Sinn und Gang der Göttlichen Komödie organisch miteinverleibtes Moment, wenn auch keineswegs als ausschliessliches und allbeherrschendes. So erscheint es sofort Gesang 32 (38 fg. 102) in der Vision der Kirche; so besonders noch Paradiso 27, 61 fg. Denn dort wird wiederum der Lehrauftrag, aber in dem Zusammenhang gegeben, dass es heisst: "Die hohe Vorsicht, welche Rom (von dessen Verfall zuvor die Rede war) seine Grösse erhalten wissen will (wie sie schon durch Scipio es that), sie wird (auch jetzt) bald zu Hülfe kommen." "Und du Sohn, wenn du hinabkommst, verkünde denn was du sahest u. s. w." Das will doch sagen: durch Dante's Wanderung und Zeugniss davon soll auch für Rom Heil erwachsen, sollen auch die verkehrten kirchlichen und politischen Weltzustände gebessert werden. Immer der alte, ächt Dante'sche Gedanke, den wir in der Monarchia, den wir in den Einleitungsgesängen der Göttlichen Komödie als integrirendes Moment der Idee gefunden haben und nun also bis ans Ende ganz durchweg festgehalten sehen!

Und nun endlich, was sagt Dante in dem Brief an Can grande über sein Werk?[44])

Geschrieben erst nach Vollendung der Göttlichen Komödie, nach all den bisher betrachteten Stellen, mag er auch aus diesem Grunde, nicht nur aus dem oben S. 107 angeführten, erst jetzt betrachtet werden dürfen. Der Brief spricht über sechs Punkte:

---

[44]) *Opere minori* (*ed.* Fraticelli), III, 532 fg. Und Torri, *Epistole.*

"Gegenstand, wirkende Ursachen, Form, Zweck, Titel, Philosophie des Gedichts" (bei Fraticelli, S. 536, 6.).

Nachdem Dante kurz über das ganze Gedicht sich ausgelassen, analysirt er den Prolog des Paradieses näher und schickt voran, dass in dem Prolog, neben einem Aufruf an die Zuhörer, "*in prima praemittitur, quid dicendum sit*" (a. a. O., §. 18). Angewandt auf den Prolog des Ganzen, die zwei ersten Gesänge der Hölle, kann uns das nur als eine authentische Versicherung gelten, dass auch dort von dem gewissenhaften Dichter dieselbe Maxime eingehalten worden sei (wie wir das voraus angenommen haben), dass jene Gesänge allen Ernstes als *proëmium* und Einleitung über den Sinn des Ganzen dürfen genommen werden. Jene Auslassungen aber nun über die Göttliche Komödie im Briefe sind folgende (§. 7):

"... *Istius operis non est simplex sensus, immo dici potest polysemum* (oder "*polysensuum*"), *hoc est plurium sensuum.*" "Der eine Sinn", fährt Dante fort, "sei der Wortsinn *(literalis)*, der andere der allegorische oder mystische." — Er unterscheidet dann wieder einen allegorischen (überhaupt, wie es scheint), einen moralischen, und einen anagogischen insbesondere — eine Distinction, die er aber nachher wieder fallen lässt, als er an die Göttliche Komödie selbst kommt. Denn er fährt blos fort (§. 8): "*ideo videndum est de subjecto* (Gegenstand) *hujus operis prout ad literam accipitur; deinde de subjecto prout allegorice sententiatur.*" Wörtlich genommen sei also der Gegenstand des ganzen Werks der "*status animarum post mortem simpliciter sumptus*"; allegorisch aber "*homo, prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem Justitiae praemianti aut punienti obnoxius est*". — Nachdem er das in kurzer Wiederholung in §. 11[45]) auf das Paradies angewandt hat, so schliesst er mit dem bekannten Satz in §. 15: "*Finis totius et partis*

[45]) In §§. 9. 10. ist dazwischen von Form und Titel die Rede.

esse potest multiplex, scilicet propinquus et remotus. Sed omissa subtili investigatione dicendum est breviter, quod finis totius et partis est, removere viventes in hac vita de statu miseriae et perducere ad statum felicitatis."

Abgesehen davon, dass diese Auslassungen, wie der ganze Brief, den Charakter der scholastischen Methode durch und durch tragen[46]) und so — man kann es nicht leugnen — einen etwas trockenen und magern Eindruck machen gegenüber dem reichen, wundervollen Gedicht, von dem sie reden, so ist auch klar, dass sie (*"omissa subtili investigatione"*) kaum mehr als eine kurze, allgemeine Orientirung über das Gedicht geben wollen. Und diese dürfte denn darin liegen, dass die allegorische Erklärung dem Princip nach von Dante anerkannt und der allgemeine Lehrzweck der Göttlichen Komödie deutlich behauptet ist. Und soweit wäre also auch unsere bisherige Auffassung durch Dante's eigenen Mund gerechtfertigt.

Was aber weiter die Grenzen und die Ausführung jener allegorischen Deutung der Göttlichen Komödie anlangt, so überlässt uns Dante hier uns selber — oder vielmehr der Leitung des Gedichts selbst.

Eines aber postulirt er neben der allegorischen Deutung mit der gleichen Bestimmtheit, nämlich die Berechtigung des einfachen Wortsinnes, doch nicht ohne, nach seiner ganzen Anschauung, durchfühlen zu lassen, dass der allegorische Sinn die eigentliche tiefere Bedeutung des Ganzen repräsentire. Denn bei der Schlussäusserung (§. 15) spricht er von keinem Wortsinne mehr, sondern nur kurzweg von dem Zweck, die Menschen, die Lebenden, zum Zustand der Glückseligkeit zu leiten. Insofern wird man also zwar aus Dante's Worten auf die Realität der unter- und überirdischen Orte schliessen müssen und dieselbe fest-

[46]) Dante ist hier wieder ein ganz anderer. Das ist nicht zu verwundern bei den Gegensätzen, welche in seiner Natur und Zeit liegen, aber es ist auch nicht unberücksichtigt zu lassen.

zuhalten haben, aber man wird auch nicht zu viel Gewicht auf diese Seite des Gedichts für sich legen dürfen, und die eigentliche Idee desselben mit Recht in anderm suchen.

Auffallend könnte nur Eins erscheinen. Unter dem "Wortsinn" begreift Dante nicht das, was nach unserer Redeweise darunter verstanden würde, nämlich dass die Wanderung, wie sie durchweg ihm persönlich zugeschrieben wird, so auch zunächst von ihm persönlich zu verstehen sei. Es wäre dies dasjenige, was wir die "Selbsterlebtheit der Vision" genannt und als ein Moment in der Gesammtidee bezeichnet haben. Aber gewiss entspricht es nur der Rede- und Denkungsweise jener Zeit, wenn Dante, wie wir glauben, diese Beziehungen unter dem "allegorischen Sinn" der Göttlichen Komödie inbegriffen gedacht hat, wie er ja auch ganz allgemein sagt: *(subjectum totius est) homo* etc. — also der Mensch, die Menschheit *in genere*, auch er, Dante. Denn überdies wäre es nicht wohl angegangen, dass der Dichter in dem Widmungsschreiben an einen hohen Gönner, dessen öffentliches Bekanntwerden er voraussetzen musste, gerade die, ihrer Natur nach zarten Bezüge auf sich ausdrücklich hervorgehoben hätte. Es liegt überhaupt nicht in der Art der Dichter, dies zu thun, wie man das von so manchen abnehmen kann, welche öfters entschieden sich selbst in einem ihrer Werke abzeichneten, ohne solches den Leser anders als errathen zu lassen.

Dass endlich Dante von politischen Bezügen seines Werks im vorliegenden Schreiben schweigt, wird niemand als einen Wink auffassen, dass derlei im Gedicht dürfe nicht gefunden werden. Wir sahen ja, dass Dante's ganzes System, dass die Anlage, die Hauptgestalten, die Stellen des Gedichts das Gegentheil fordern. Aber wir sahen auch, dass jene zeitgeschichtlichen Beziehungen sich erst bei der nähern Untersuchung darüber enthüllen, worin der *status miseriae* und der *status felicitatis* bestehen. Darüber äussert sich aber Dante in seinem Schreiben nicht und hatte also auch keinen Anlass von seiner Politik zu

reden, indem er nur sagt, dass er die Menschheit von jenem *status* retten und zu diesem führen wolle. Doch darf vielleicht noch Eins hervorgehoben werden. Der, wenn auch noch so kurze Ausdruck in §. 15: "die Göttliche Komödie wolle *ad statum felicitatis perducere*" erinnert doch nicht undeutlich an jene öfter erwähnte Schlussstelle der Monarchia (III extr.), wo von dem *duplex finis* der Menschheit, der Seligkeit dieses und jenes Lebens gehandelt (*"beatidudo"*) und parallel damit von *felicitas mortalis* und *immortalis* geredet wird (letzte Zeilen der Monarchia). Liegt hier eine offenbare Harmonie der Anschauungen vor, so erscheint auch der Gebrauch wiederholt gerechtfertigt, welchen wir von jener Stelle der Monarchia für die Deutung der Göttlichen Komödie gemacht haben und es kommt also auch nach diesem Sendschreiben, wie nach allen andern Stellen darauf hinaus, dass die Idee des Heilswegs, der Rettung des Menschen, voran Dante's, zur Seligkeit dieses und jenes Lebens im Dante'schen Sinn, d. h. mit Einschluss der politischen Factoren hierzu, der rechten Weltordnung, — dass dies der Kerngedanke der Göttlichen Komödie ist. Gewiss ein grosser und klarer Gedanke, welcher Individuelles und Allgemeingültiges, Temporäres und Ewigwahres auf die gesündeste, echt poetische Weise in sich befasst! Wir können ihn daher abschliessend auch so formuliren: Die Göttliche Komödie ist die dichterische Darstellung der Rettung, Erhebung und Beseligung des Menschenherzens und der Menschheit, wie sie, für Dante und seine Zeitgenossen unter gewissen persönlichen und zeitgeschichtlichen Bestimmtheiten gedacht, doch im Wesentlichen für Alle unter denselben Bedingungen in kraft höherer Leitung sich vollzieht.

Dieser Kerngedanke möchte sich aus dem Bisherigen nach der Gleichberechtigung sowohl als nach der innern unmittelbaren Gedankenverbindung seiner (drei) Momente **exegetisch** erwiesen haben. Es steht der Annahme desselben

aber auch, soweit dies bei der bisherigen Untersuchung in Betracht kam, kein **historisches** Bedenken im Wege. Hier könnte zwar noch angeführt werden, dass dem Dichter der Göttlichen Komödie, die ja sozusagen aus der *Vita Nuova* herauswächst[47], gleich von Anfang etwa noch eine allgemein-moralische, aber nicht eine politische Beziehung könne vorgeschwebt haben. Allein was will der oben angegebene Kerngedanke, die Idee der Rettung, in seiner Ausführung anderes heissen, als die Verherrlichung der Beatrice, welche der Dichter gelobt, die Verherrlichung der menschheiterlösenden Gnade in ihrer zeitlichen, die rechte Weltordnung in sich schliessenden und ihrer jenseitigen Oekonomie? Die beiden Begriffe decken sich völlig und es hiesse der Reife eines lebenserfahrenen, wohl über vierzigjährigen Mannes, wie Dante es damals war, geschweige eines so genialen, zu nahe treten, wollte man die Vollsinnigkeit des ihm vorschwebenden Grundgedankens für ein doch wohl auch vorerwogenes Dichtungswerk irgend bezweifeln. Wir sind ja ohnedies weit entfernt, bei dem Allem alle und jede Entwickelung und Auseinanderfaltung im Bewusstsein des Denkers zu leugnen, wenn wir das ebenfalls bewusste Vorliegen des Keims in der Intuition des Dichters behaupten, deren allerersten, klaren Ausdruck wir schon oben die zwei ersten Gesänge genannt haben. Aber während man sonst doch gewohnt und bemüht ist, mit der Bestimmung der ursprünglichen Idee grosser Dichtungswerke möglichst ins Volle und Tiefe zu greifen, so vergesse man auch bei Dante, über dem Gelehrten und dem Gegenstand gelehrter Forschung, nicht den Dichter! Dies führt uns noch

---

[47]) [Womit aber die unmittelbare, zeitliche Aufeinanderfolge der Abfassung beider nicht nothwendig gesetzt ist. Wir glauben, auch unsere vorstehende Auffassung der Gesammtidee, als einer von Anfang an vollsinnigen, weist auf einen viel spätern Beginn der Göttlichen Komödie und ist ein weiteres Moment für die Witte-Scartazzini'sche Ansicht, dass sie des Dichters letztes Werk sei.]

endlich auf die **psychologische** Möglichkeit einer solchen Fülle von Beziehungen in der Einheit einer (Dichtungs-) Idee. Auch diese erscheint genugsam begründet durch den Begriff der dichterischen "Conception", auf welchen wir zum Schluss nur noch mit einem Worte hinzuweisen brauchen. Der Dichter schaut wirklich im Augenblicke des Aufblitzens seiner zukünftigen Dichtung in einer intuitiven Geistesperspective all das in Einem, was er dann in dem Werke auch einheitlich und in einem Gusse festhalten und durchführen wird und muss. Darüber ist die Aesthetik einig. Und auch bei Dante konnte es also so sein und war es so. Sein Werk hat nicht diesen oder jenen Hauptsinn und diesen oder jenen Nebensinn dabei. Es will nicht in erster Linie das eine, in zweiter Linie das andere. Es hat, es bietet alles zumal, organisch ineinandergewoben, was in des Dichters hohem Gedankenkreise untrennbar verbunden lag und was freilich auch nur eine so geniale Gestaltungskraft, wie die seinige, in einem Bilde vor uns aufzurollen vermochte. Daher erst von diesem Gesichtspunkte aus völlig unwiderleglich und als poetische Unmöglichkeit erwiesen wird, was schon oft gesagt und postulirt worden ist, nämlich, dass die Göttliche Komödie kein blosses Tendenzwerk, kein Lehrgedicht in erster Linie sei.

Wir haben schon früher das Werk "einen mittelalterlichen Faust" genannt. Wie jenes Werk Goethe's häuft es der Menschheit ganzes Wohl und Wehe auf einen Busen, auf den Helden, den Dichter selbst und fasst in seinem Bilde, in genialer Fülle einer Conception, des ganzen Lebens Werth, Ziel und Ringen, das Hier und Jenseits, mit gewaltigem Griffe zusammen. Aber der Weg, der Ausgang, wie dort ächt modern, so ist er hier ächt mittelalterlich! Dort Entzweiung des Menschen mit sich selbst; hier davon kaum eine Spur! Dort Ringen ohne Sieg und Befriedigung; hier das Ziel — der Frieden. Und wer erinnert sich nicht, wie dies Wort durch die ganze Göttliche Komödie

hindurchklingt als Summa des letzten Sehnens und des höchsten Gutes? Darum kann auch ihr Gedanke in der allgemeinsten, aber auch kürzesten Weise darin ausgesprochen werden: durch Nacht zum Licht, durch Kampf (Bussringen und Glaubensgehorsam) zum zeitlichen und ewigen Frieden.

Zu Dante's Seelengeschichte;

auf Grund seiner eigenen Geständnisse auf der Höhe des Reinigungsbergs.

Von

Dr. J. A. Scartazzini.

Die Abhandlung "Zu Dante's innerer Entwickelungsgeschichte" an der Spitze des vorigen Bandes des Jahrbuchs, hob mit der Klage an, dass die Erforschung des innern Entwickelungsganges des Dichters der *Divina Commedia* ein Feld sei, welches im allgemeinen als ein brach liegendes bezeichnet werden müsse.[1]) Es sind nun, seitdem jene Abhandlung geschrieben worden, über fünf Jahre vergangen, die Dante-Literatur hat sich in diesem Zeitraume, wie ein Blick auf die Bibliographie zeigt, nicht unwesentlich bereichert, Forscher verschiedener Nationen haben sich bemüht, in das Verständniss der historischen Erscheinung des Dichters und seiner Werke tiefer einzudringen: — und dennoch ist die nämliche Klage heute nicht minder berechtigt als sie es damals war. Was seither in dieser Richtung geleistet worden, ist so unbedeutend, dass es eine Erwähnung kaum verdient.

---

[1]) Jahrbuch, III, 2 fg.

Italienische Forscher haben nach wie vor der Frage keine Aufmerksamkeit geschenkt; die Wenigen, die von jener Abhandlung Notiz nahmen, begnügten sich entweder mit einem kurzen Referate[2]), oder mit einigen flüchtigen Bemerkungen[3]), oder gar mit der schüchternen Entschuldigung, auf die Frage nicht eintreten zu können.[4]) In den mir bekannt gewordenen französischen und englischen Arbeiten ist auch nicht eine einzige nennenswerthe einschlägige Bemerkung zu finden. Es ist eben leichter, das längst Bekannte in etwas veränderter Form zu reproduciren, als durch gründliche Forschung die Wissenschaft um einen Schritt weiter zu fördern. Das Beste, was deutscherseits hierüber geleistet worden, ist in demselben Bande des Jahrbuchs enthalten. Was später von Notter, Delff, Jacob u. a. über die trilogische Entwickelung des Dichters bemerkt wurde, darf kaum als ein wesentlicher Fortschritt auf dem allerdings schwierigen Pfade bezeichnet werden.

So steht denn die Forschung der Seelengeschichte Dante's wesentlich auf dem nämlichen Standpunkte, auf welchem sie vor fünf Jahren stand. Meinerseits habe ich mich seither in das Studium der *Divina Commedia* zu vertiefen gesucht und ich darf vielleicht hoffen, in meinem Commentar, namentlich in dem kürzlich erschienenen zweiten Bande desselben, die betreffende Frage um einen nicht unwesentlichen Schritt weiter geführt zu haben. Und wenn sich bis dahin die meisten Dante-Forscher gegen die zuerst von Witte und dann von mir geltend gemachte Auffassung im Ganzen ablehnend verhielten, so glaube ich nunmehr die Berechtigung derselben nicht blos, sondern auch deren Richtigkeit an allen irgend darauf deutenden Stellen der *Commedia* nachgewiesen zu haben.

---

[2]) Ferrazzi, *Manuale dantesco*, IV, 41.
[3]) Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, I, 264 fg.
[4]) D'Ancona, *La Vita Nuova di Dante* (Pisa 1872), S. 123.

Dass hierbei vorzüglich die letzten Gesänge des Purgatorium, und darunter namentlich die erschütternde Scene beim Erscheinen Beatrice's auf dem irdischen Paradiese, in Betracht kommen, darf als allgemein bekannt vorausgesetzt werden. Diese Scene — die Vorwürfe Beatrice's und Dante's Geständnisse im Zusammenhange zu betrachten und die daraus sich nothwendig ergebenden Schlussfolgerungen auf des Dichters Seelengeschichte zu beleuchten, ist der Zweck gegenwärtiger Abhandlung. Damit erfülle ich zugleich das vor sieben Jahren gegebene Versprechen[5]), einen zweiten Theil der Auslegung der Schlussvision des Purgatorium folgen zu lassen. Jedoch nur theilweise. Nicht einen Commentar jenes ganzen Abschnittes der Vision, sondern nur eine Entwickelung der Seelengeschichte Dante's auf Grund desselben soll gegeben werden. Auf eine eigentliche Auslegung der bezüglichen Gesänge glaube ich jetzt verzichten und auf meinen umfassenden Commentar hinweisen zu dürfen, worin auch manche meiner damaligen Aufstellungen theils ihre Berichtigung, theils ihre nähere und eingehendere Begründung gefunden haben.

Im Purgatorium ist Dante's Haltung eine wesentlich andere als in der Hölle. Während er die Räume der Hölle durchwandert, ohne von den Qualen, die daselbst hausen, berührt zu werden, bleibt er im Purgatorium von den reinigenden Qualen nicht verschont. Dort setzt er über den Styx auf sicherm Kahne und nur durchs Anschauen lernt er die Pein kennen, welche die Zornigen leiden[6]); hier muss auch er durch den Rauch des dritten Kreises hinschreiten, ob des lästigen Qualms muss er sein Auge geschlossen halten[7]); dort schreitet er auf dem Rande hin, wo keine Feuerflocken von oben herniederfallen, wo der Boden nicht

---

[5]) Jahrbuch, II, 150.
[6]) Inf. VII, 100 fg. VIII, 28 fg.
[7]) Purg. XVI, 1 fg.

brennt unter seinen Sohlen[8]): hier muss er durch die läuternden Flammen hindurch und am eigenen Leibe die Qual des siebenten Kreises erfahren.[9]) Dort ist er Zuschauer, hier zugleich Büssender. Er trägt die Merkmale der sieben Todsünden an seiner Stirne, und die Aufgabe, die ihm angewiesen wird, besteht nicht etwa blos darin, zu betrachten wie sich der Seelen Reinigung auf dem heiligen Berge vollzieht, sondern auch selbst zu büssen und durch Busse die Wunden zu tilgen, welche die Sünden ihm geschlagen.[10]) Freilich scheint seine Busse einen mehr symbolischen Charakter zu tragen, denn die eigentliche reale Busse und Reinigung erwartet der Dichter erst dann zu vollziehen, wenn sein Ich die leibliche Hülle im Tode abgeworfen haben wird[11]); gleichwohl kann ihm aber sein Führer am Eingange des irdischen Paradieses erklären, sein Wille sei nunmehr frei, gerade und gesund, weshalb er ihm auch Krone und Mitra verleihe.[12])

Es scheint hiernach, als wäre der Dichter von dem Momente an völlig entsündigt gewesen, da er aus dem läuternden Feuer des siebenten Kreises des Reinigungsberges heraustrat. Und in der That, die meisten Ausleger stehen nicht an zu bemerken, am Eingange des irdischen Paradieses und noch vor Beatrice's Erscheinung sei der Dichter bereits von Sünden rein gewesen, eine Bemerkung, der ich entgegentreten zu müssen glaubte[13]), da sie durch den weitern Gang der Handlung als eine unrichtige sich erweist und Dante selbst uns belehrt, dass er erst dann rein und zum Aufschwung zu den Sternen bereit sich fühlte, nachdem er Lethe sowohl als auch Eunoè gekostet.[14]) Weit entfernt völlig

[8]) Inf. XV, 43 fg.

[9]) Purg. XXVII, 46 fg.

[10]) Purg. IX, 112 fg.

[11]) Purg. XIII, 133 fg.

[12]) Purg. XXVII, 140—142. Ueber den Sinn des letzten Verses vgl. meinen Commentar zu dieser Stelle.

[13]) In meinem Commentar II, 568 u. ö.

[14]) Purg. XXXIII, 142 fg.

rein zu sein, ist er nicht einmal befähigt, seine Beatrice ohne Schleier zu schauen, bevor er sich einer anderweitigen Sühnung unterworfen.

Und doch sind die sieben *P* hinweggewischt von seiner Stirne, somit getilgt und gesühnt die Sünden, welche auf den verschiedenen Kreisen des Büsserlandes ihre zeitliche Strafe finden! Und doch hat ihm Virgil erklärt, sein Wille sei nunmehr frei, gesund und richtig, sodass es fehlerhaft wäre demselben nicht zu folgen.[15])

Offenbar genügt es hier nicht, mit den Auslegern einfach von einer abermaligen Busse zu reden.[16]) Allerdings muss sich Dante nicht allein einer abermaligen Busse unterwerfen, er muss seine Sünde förmlich bekennen und Vorwürfe hören, wie er sie so bitter und so schwer auf seiner ganzen Wanderung nirgends vernommen, er muss noch eine Scham empfinden, wie er sie auch dann nicht empfand, als er noch alle sieben *P* an seiner Stirne trug, eine Scham, unter deren Last er zusammenbricht.[17]) Unabweisbar drängt sich hier aber die Frage auf, für was für Sünden denn der Dichter so ernstliche Busse dort thun muss, wo er das eigentliche Büsserland bereits hinter sich hat.

Dass man hierbei weder an die Sündhaftigkeit im allgemeinen, noch auch an irgendeine jener Sünden, die anderswo bestraft und abgebüsst werden, denken darf, folgt unwidersprechlich daraus, dass Dante's Fall ein Ausnahmefall ist. Ein Ausnahmefall, sagen wir; denn nicht nur deutet der Dichter

---

[15]) Purg. XXVII, 140. 141.

[16]) Die meisten Ausleger gehen über diesen Umstand stillschweigend hinweg. Philalethes (zu Purg. XXX, 145) begnügt sich zu bemerken, dass sich Dante einer neuen Sühnung unterwerfen muss, um "aus dem Zustande des Kampfes in den Zustand der vollen Vereinigung mit Gott" überzugehen. Von der eigentlichen Schwierigkeit, wenn man sie so nennen will, scheint noch kein einziger Ausleger die leiseste Ahnung gehabt zu haben.

[17]) Vgl. Purg. XXXI, 88 fg.

nirgends an, dass auch den abgeschiedenen Geistern eine, sei es Wiederholung sei es Vollendung ihrer Busse jenseit des letzten Kreises des Büsserlandes bevorstehe, nicht nur schliesst sein ganzes System eine solche Annahme schlechterdings aus, sondern, um dem Leser den Unterschied recht deutlich zum Bewusstsein zu bringen, stellt er neben sich eine Dichterseele, die, nachdem sie Jahrhunderte hindurch im Büsserlande geweilt, endlich die Stunde ihrer Erlösung schlagen hörte und nunmehr gen Himmel eilt. Im fünften Kreise hatte sich zu den zwei Wanderern durch die Regionen der Ewigkeit ein dritter, der römische Dichter Statius, gesellt, welcher, wenn auch als durchaus stummer und passiver Zuschauer, Dante's Begleiter bleibt bis zu dessen Aufschwung zu den Sternen. Ist es nun schon von Anfang an nicht eben leicht, mit einiger Sicherheit zu bestimmen, welche Rolle dem römischen Dichter nach dem Sinne Dante's in der Symbolik des Gedichts anzuweisen sei, so wird dessen Gestalt doppelt räthselhaft, sobald die Schwelle des irdischen Paradieses überschritten ist. Wozu denn, so muss man unwillkürlich fragen, wozu denn die zweimalige Erwähnung des Statius in der Schilderung der grossen Vision des irdischen Paradieses[18]), während er doch in der Vision selbst gar keine irgendwie thätige Rolle spielt? Ich habe anderweitig[19]) wiederholt darauf aufmerksam gemacht, dass sich ein tiefer liegender Zweck dieser zweimaligen Erwähnung schlechterdings nicht errathen lasse, dabei aber eingeräumt, einerseits, dass Dante zu dieser Erwähnung seine Gründe gehabt haben, andererseits, dass Statius in der *divina foresta* als eine symbolische Persönlichkeit zu betrachten sein möchte. Konnte ich dort weder die Frage nach dem Zweck der Erwähnung noch auch die nach der symbolischen Bedeutung des römischen Dichters beantworten, so glaube ich nunmehr die Antwort ge-

---

[18]) Purg. XXXII, 29. XXXIII, 134.

[19]) In meinem Dante-Commentar, II, 727 fg. 799.

funden zu haben. Wie Dante in der *Divina Commedia* nicht allein seine eigene Person darstellt, sondern zugleich Repräsentant der im Leibesleben noch weilenden, nach Erleuchtung und Erlösung sich sehnenden Gesammtmenschheit ist, so ist Statius im irdischen Paradiese der Repräsentant der Seelen aller, die, nachdem sie durch Busse sich völlig gereinigt, das Büsserland verlassen, um zum Himmel emporzuschweben. Die zweimalige Erwähnung des Statius sodann hat keinen anderweitigen Zweck als der in ihr selbst liegt; mit andern Worten: sie ist Selbstzweck. Dante erwähnt den römischen Dichter einfach um ihn zu erwähnen; das eine mal um den Leser daran zu erinnern, dass Statius auch nach dem Verschwinden Virgil's bei ihm blieb, das letzte mal um darauf aufmerksam zu machen, dass Statius sein Begleiter blieb bis zu seiner Rückkehr von Eunoè's hochheiligen Fluten. Und wenn gefragt wird: wozu diese besondere Erinnerung? so lautet die Antwort: Damit der Unterschied zwischen dem im Leibesleben noch weilenden Dante und den geschiedenen und durch das Feuer der Reinigung hindurchgegangenen Seelen nicht ausser Acht gelassen werde. Jener hat noch jenseit des letzten Kreises des Büsserlandes einer ernstlichen Busse sich zu unterwerfen; diese hören keine Vorwürfe mehr, bedürfen und thun keine Busse mehr, denn sie haben ihre Busse vollendet, bevor sie eintraten in die Region, wo der Menschheit Wurzel ohne Schuld gewesen. Darum wird der Anwesenheit des Statius gedacht, obwohl er im irdischen Paradiese ein durchaus passiver Zuschauer bleibt, so sehr, dass nicht einmal erwähnt wird, ob er ebenfalls von Lethe und Eunoè getrunken.[20]) Darum lässt ihn Dante bis zu seinem Aufschwung

[20]) Lubin (*La Matelda di Dante*, Graz 1860, S. 10 Note) ist geneigt anzunehmen, dass Statius weder in Lethe noch in Eunoè eingetaucht worden, noch auch von deren Wasser getrunken. In der That lässt sich diese Frage nicht unbedingt bejahen; doch scheint die Stelle Purg. XXXIII, 135 wohl dafür und gegen Lubin's Ansicht zu sprechen. Wozu

zu den Sternen sein Begleiter sein, obwohl er schon längst den freien Willen nach besserer Behausung in sich empfunden.[21])

Doch auch ganz abgesehen von Statius liegt es im ganzen von Dante in seinem Gedichte befolgten System, dass für die Bewohner der verschiedenen Kreise des Reinigungsberges keine weitere Busse mehr stattfindet, wenn sie einmal die Grenze des siebenten und letzten Kreises überschritten. Abgeschmackt und geradezu thöricht wäre die Annahme, dass auch ihrer so erschütternde Scenen auf der Höhe des irdischen Paradieses warten, wie sie der Dichter selbst erleben muss. Es ist vielmehr, wenn irgend etwas, völlig evident, dass Dante's Fall ein Ausnahmefall ist, und zwar ein Ausnahmefall nach einer doppelten Richtung hin. Abweichend von dem für die übrigen Bewohner des Büsserlandes geltenden Gesetze hat er sich im irdischen Paradiese einer strengen Busse zu unterwerfen, weil er, ebenfalls von dem sonst allgemein geltenden Gesetze abweichend, die Schwelle des irdischen Paradieses betreten hat mit Sünden beladen, die noch nicht gesühnt sind. Denn es ist einfach nicht wahr, was hin und wieder behauptet worden ist, dass der Dichter bereits am Eingange des göttlichen Haines als der Typus des gereinigten und tugendhaften Menschen dastehe. Wenn man sich für diese Ansicht auf Virgil's Abschiedsrede berief, so werden wir sofort sehen, was es mit dem Sinn dieser Abschiedsrede für eine Bewandniss hat. Völlig unstatthaft ist es aber, aus dem Umstande, dass ihn Matelda als "Bruder" anredet, diesbezügliche Folgerungen ziehen zu

---

hätte Matelda den Statius aufgefordert, mit zum Eunoè zu folgen, wenn er weder eingetaucht werden noch von dem Wasser des heiligen Stromes trinken sollte? Man vergleiche auch meinen Commentar zu dieser Stelle, II, 799.

[21]) Der Ausdruck: *Sentii libera volontà di miglior soglia* (Purg. XXI, 68. 69) scheint mir equivalent dem andern: *Puro e disposto a salire alle stelle* (XXXIII, 145). Sonach war Statius, als er den fünften Kreis verliess, ebenso reif für den Himmel wie Dante nach dem Genusse des Wassers des Stromes Eunoè.

wollen.[22]) Die geheimnissvolle Frau redet ihn einfach mit dem Namen an, mit welchem ihn auch die übrigen Seelen des Purgatorium angeredet haben.[23]) Wer rein ist bedarf keiner Busse mehr, und die Busse wiederholt sich nur dann, wenn zuvor die Sünde wiederholt wurde. Nachdem er aber aus dem Kreise der Wollüstigen getreten hat Dante bis zur Scene auf dem irdischen Paradiese keine Sünde mehr auf sich geladen, für die er dort Busse thun müsste. Wenn er es aber gleichwohl thut und thun muss, so geschieht es, weil von früher her noch ungebüsste Sünden auf ihm lasten, Sünden, die er noch nicht genügend bereut und abgebüsst, Sünden, die nicht auf irgendeinem der Kreise des Purgatorium abgebüsst und gesühnt werden.

Es ergibt sich somit das Problem, welches sich durch die zwei Fragen präcisiren lässt: erstens, was für Sünden sind es denn, welche bei unserm Dichter noch nicht gesühnt sind, nachdem er bereits über die Schwelle des irdischen Paradieses getreten? und zweitens, warum vollzieht sich seine Busse dort, wo sonst keine Busse mehr vorkommt, weil keinem noch nicht versöhnten Sünder der Zugang gestattet ist? Die Beantwortung dieser beiden Fragen dürfte uns den Schlüssel zur Seelengeschichte unsers Dichters an die Hand geben. Trachten wir aber die Antwort hierauf aus seinen eigenen Worten oder wenigstens Andeutungen zu entwickeln.

Wir bemerkten soeben, dass es sich bei der erschütternden Scene im irdischen Paradiese um Sünden handle, die in keiner sonstigen Region des Purgatorium gesühnt werden. Um diese Behauptung zu beweisen, würde bereits die sehr einfache Bemerkung hinreichen, dass, sofern es sich um eine der sieben

---

[22]) Wie z. B. Giuliani thut (*Dante spiegato con Dante* in der Zeitschrift *Il Propugnatore*, Bologna 1872, Bd. V. Theil I, 399).

[23]) So Belacqua, IV, 127; Oderisi, XI, 82; Sapia, XIII, 94; Statius, XXI, 13; Forese Donati, XXIII, 97; Bonagiunta, XXIV, 55; Guido Guinicelli, XXVI, 115, u. s. w.

Kapitalsünden oder um solche handelte, die im Vorpurgatorium abgebüsst werden, auch Dante's Busse auf dem betreffenden Kreise sich vollzogen hätte. Es kommen aber auch noch andere Umstände hinzu, welche zu dieser Annahme, zu diesem Schlusse hindrängen. Eintretend in das eigentliche Purgatorium trägt der Dichter die Zeichen der sieben Todsünden an seiner Stirne, welche nach und nach durch, wenn auch nur symbolische, Busse hinweggetilgt werden. Dass die sieben *P* aus seiner Stirne ausgelöscht sind, hat nun offenbar die Bedeutung, dass nunmehr der Dichter gereinigt ist und frei von den Sünden, welche jene *P* bedeuteten. Frei und gereinigt also von den Sünden des Stolzes, des Neides, des Zornes, der *Accidia*, des Geizes, der Schlemmerei und der Wollust. Und wenn von all diesen Sünden frei und gereinigt, so folgt denn doch wohl nothwendig hieraus, dass er nicht auf den Höhen des irdischen Paradieses wieder von vorne mit der Busse für dieselben wird beginnen müssen. Da er aber dort dennoch einer, und zwar der strengsten und ernstesten Busse sich unterwerfen musste, so folgt hinwiederum nothwendig hieraus, dass er auch noch mit andern Sünden beladen war als die, welche weiter unten abgebüsst werden.

So einfach und eigentlich selbstverständlich diese Sätze auch sind, so müssen sie dennoch mit Nachdruck betont werden, da sich, wie wir sehen werden, wichtige Folgerungen daraus ergeben und sie von allen Auslegern ohne Ausnahme ausser Acht gelassen worden sind. Gerade die Nichtbeachtung dieses Umstandes war mit eine Quelle, woraus die Ansicht entquoll, die Geständnisse Dante's und die Vorwürfe seiner Beatrice möchten sich auf Sünden der Sinnlichkeit beziehen, eine Ansicht, die durch das soeben Bemerkte bereits ausgeschlossen ist und sich uns in der Folge noch mehr als eine durchaus irrige erweisen wird.

Bevor wir aber mit dem Dichter in den göttlichen Hain treten und Beatrice's Vorwürfe sowie seine eigenen Geständnisse näher ins Auge fassen, müssen wir noch einige Augenblicke bei

Virgil und seinen zu Dante gesprochenen Abschiedsworte[24]) weilen. "Das zeitliche und das ewige Feuer hast Du gesehen, mein Sohn, und bist nun dorthin gelangt, wo mein Blick nicht weiter reicht", so beginnt der zuverlässige Führer seine Abschiedsrede. Und was für Dinge sind es denn, wovon Virgil bekennt, dass er sie durch sich selbst *(io per me)* nicht mehr zu unterscheiden *(discerno)* vermöge? Die göttlichen Dinge, antworten uns die Ausleger einstimmig. Gewiss ist diese Antwort die zunächst liegende und sie ist so richtig, dass sie nicht einmal eines Beweises bedarf. Liegt aber nicht vielleicht auch noch etwas mehr in diesen Worten des Meisters, als dass er nicht ferner im Stande ist, seinen Schützling über die Dinge zu belehren, die sich ihm fortan darbieten, auf die Fragen zu antworten, welche diese Dinge veranlassen werden? Ich meine wohl. Wenn wir vernehmen wie Virgil dem Dichter erklärt, er möge fortan nur sein Gefallen zum Führer nehmen, sein Wille sei nunmehr frei, gesund und richtig, wenn wir daneben die scharfen Vorwürfe halten, die Dante später von Beatrice hören muss, die demüthigen Geständnisse, die er vor ihr ablegt; dann drängt sich uns unabweisbar der Gedanke auf, dass, wie Virgil's Blick nicht weiter in die Höhe reichte, so auch nicht weiter in die Seelentiefen Dess, der seiner Führung anvertraut worden. Mit andern Worten: Dante ist noch mit Sünden beladen, die dem weitreichenden Blicke seines Führers sich entziehen. Dieser erklärt ihn daher für rein, seinen Willen für frei, richtig und gesund, dies aber nur soweit sein eigener Blick reicht. Beatrice's Blick hingegen, der viel tiefer dringt, nimmt an Dante Flecken und Sünden wahr, die Virgil nicht wahrzunehmen vermocht hatte. Wir wissen aber, dass Virgil's Sehen und Wissen dort seine Grenze hat, wo die Geheimnisse des christlichen Glaubens

[24]) Purg. XXVII, 127—142.

anheben.[25]) Auch in die Seelentiefen wird demnach sein Blick nicht weiter reichen als bis dort, wo die auf diese Glaubensgeheimnisse sich beziehenden Angelegenheiten anheben. War nun Dante, als die Wanderer bis zur Schwelle des irdischen Paradieses anlangten, noch mit Sünden belastet, die Virgil's Auge nicht zu sehen vermochte, so konnten diese Sünden eben nur solche sein, die auf die Geheimnisse des christlichen Glaubens Bezug hatten. Und hinwiederum: war Dante mit solchen Sünden behaftet, so mussten diese dem Auge seines Führers verborgen bleiben, dieser konnte ihm demnach das Zeugniss ausstellen, welches er in seinen Abschiedsworten über ihn äussert.

Zum nämlichen Ergebniss werden wir auch durch eine andere Betrachtung geführt. Wohl ist es dem Dichter gestattet, nachdem das letzte *P* von seiner Stirne getilgt ist, in den göttlichen Hain einzutreten und in demselben zu wandeln. Aber der Gotteswald ist durch den Lethestrom, der durch denselben fliesst, in zwei Abtheilungen eingetheilt, wovon die eine unserm Wanderer vorläufig noch unzugänglich ist. Wie er auch der Welle zürnt, die eine Scheidewand zwischen ihm und der lieblich am jenseitigen Ufer sich ergehenden Matelda bildet[26]), wie er auch drüben am andern Ufer zu sein sich sehnt, — der Strom bildet doch eine Grenze, die ihm vorläufig noch nicht gestattet ist zu überschreiten. Er ist zwar im irdischen Paradiese angelangt und doch kann er sich nicht ungehindert in demselben ergehen. Nach der Mahnung seines Meisters hat er sein Gefallen zum Führer genommen und doch treten diesem Führer so bald unüberwind-

---

[25]) Man vergleiche beispielsweise die in dieser Beziehung classische Stelle (Purg. XVIII, 46—48), wo Virgil bekennt:

Quanto ragion quì vede
Dir ti poss' io: da indi in là t' aspetta
Pure a Beatrice, ch' è opra di fede.

[26]) Vgl. Purg. XXVIII, 70 fg.

liche Hindernisse in den Weg! Warum setzen denn die Wanderer nicht auf irgendeine Weise kühn über den Strom, sie, die auf ihrer Reise weit gewaltigere Hindernisse glücklich überwunden? Warum lassen sie sich von dem klaren, ruhig dahinfliessenden Wasser abhalten, sie, die von dem weit schrecklichern Durchgang durch die Feuerflammen des siebenten Kreises herkommen? Weil, antwortet Beatrice[27]), der hehre Rathschluss Gottes gebrochen wäre, wenn Lethe überschritten und sein Wasser gekostet würde, ohne den Zoll einer Reue zu entrichten, die Thränen auspresst. Weil also der Dichter noch Sünden zu bereuen, abzubüssen hat, die er bisher noch nicht hinlänglich bereut und abgebüsst. Sünden also, Mangel an Reue ist es, was ihn vom eigentlichen irdischen Paradiese vorläufig noch ausschliesst, was ihn gleichsam am Vorhofe desselben gebannt hält. Doch nicht er allein, auch sein Führer Virgil ist von dem Lande jenseit des Lethestromes ausgeschlossen, und während Dante, nachdem er die scharfen Vorwürfe vernommen, nachdem er die tiefste Scham und die bitterste Reue empfunden, hinüber darf, bleibt das jenseitige Ufer für Virgil das gelobte Land, das er nur von Ferne schauen kann, in das aber einzutreten ihm nicht gestattet ist. Virgil verlässt seinen Schützling und verschwindet auf dem diesseitigen Ufer des Lethestromes. Gewiss ist aber anzunehmen, dass sich Virgil nicht eher von Dante entfernte, als bis sie die äusserste Grenze erreicht bis wohin ihm vorzudringen gestattet ist. Drüben beginnt also jenes selige Reich, jene Stadt Gottes, dessen Eintritt von Dem, der da oben thront, auf immerdar dem Virgil verweigert ist.[28]) Und was ist es denn, das den römischen Dichter davon ausschliesst? Nur wer Gott gefällt darf einziehen in seine Stadt, in sein Reich im engern Sinne; "ohne Glauben aber ist es unmöglich Gott zu ge-

[27]) Purg. XXX, 142—145.
[28]) Vgl. Inf. I, 124 fg.

fallen".[29]) Virgil selbst nennt sie wiederholt, die Sünde, die ihn von der Stadt Gottes ausschliesst. Bezeichnet er sie einmal im allgemeinen als das Nichtbefolgen des göttlichen Gesetzes[30]), so bestimmt er sie doch später näher als ein Beten zu Gott in falscher Weise[31]) und, um jeden bezüglichen Zweifel abzuschneiden, äussert er sich ein anderes mal dahin, dass keine andere Schuld ihm den Himmel geraubt als Mangel des Glaubens.[32]) Wenn nun Mangel des Glaubens es ist, was den Virgil verhindert das Land jenseit des Lethestromes zu betreten, wenn er wegen Mangel des Glaubens nur bis zum linken Ufer des heiligen Stromes vordringen darf, so folgt daraus, wie mich dünkt mit absoluter Nothwendigkeit, dass Mangel des Glaubens gleichfalls die Sünde ist, welche Dante ernstlich bereuen und abbüssen muss, bevor er gewürdigt ist Lethe zu überschreiten und von seinem Wasser zu kosten.

Aus dem Bisherigen hat sich uns, wenigstens als starkes Präjudiz, ergeben, dass Sünden, welche zum christlichen Glauben in enger Beziehung stehen, es sein müssen, die der Dichter auf keiner der untern Stufen des Reinigungsberges abgebüsst und von sich gethan, die noch nicht gesühnt sind, die er oben, am linken Ufer des Lethestromes bereuen und abbüssen muss. Dieses Ergebniss findet eine weitere Bestätigung durch das, was der Erscheinung Beatrice's vorangeht und nachfolgt. Es ist meine Absicht nicht, nochmals auf den Sinn der grossen apokalyptischen Vision im irdischen Paradiese einzugehen.[33]) Nur darauf soll

---

[29]) Ebräerbrief, XI, 6.

[30]) Inf. I, 125.

[31]) Inf. IV, 38. 89.

[32]) Purg. VII, 7. 8.

[33]) Ich verweise hierfür auf meinen Aufsatz im zweiten Bande des Dante-Jahrbuchs, S. 99—150, namentlich aber auf meinen Commentar zu den entsprechenden Gesängen des Purgatorium in meiner Ausgabe der *Divina Commedia*, II, 618 fg., wo auch die einschlägige Literatur vollständig verzeichnet ist.

aufmerksam gemacht werden, wie gerade die Symbole, die Propheten und die Heroen des christlichen Glaubens es sind, welche in der hehren Procession dem Dichter vor Augen treten. Es ist freilich zuzugeben, dass die bezügliche apokalyptische Schilderung zunächst einen andern, allgemeinern und grossartigern Zweck verfolgt. Hat aber jene Vision, haben jene Erscheinungen nicht zugleich auch eine individuelle, auf den Dichter selbst und seinen Seelenzustand sich beziehende Bedeutung? Diese Frage zu verneinen verbietet uns der Dichter selbst, welcher uns erzählt, wie der mystische Zug auf ihn zu kommt, stille hält, sowie er ihm gegenüber angelangt und erst dann sich wieder in Bewegung setzt, nachdem Dante durch Bekenntniss, Scham und Reue seine Sünden abgebüsst, sich mit seiner Beatrice ausgesöhnt, Lethe passirt und in den Kreis der sieben symbolischen Jungfrauen, die den mystischen Wagen umstehen, aufgenommen worden ist. Auch für ihn persönlich, auch für sein individuelles Seelenleben hatte daher der Zug eine Bedeutung. Und welche? Nach dem bisjetzt Erörterten scheint die Beantwortung dieser Frage keine schwierige mehr zu sein. Die Propheten, die Symbole, die Heroen des christlichen Glaubens sollen zuerst seine reuevolle Rückkehr zu eben diesem Glauben vorbereiten und, nachdem er es gethan, ihn in eben diesem Glauben stärken. So ist auch hierbei das Individuelle und Persönliche nicht ausser Acht gelassen und auch von dieser Seite werden wir hinwiederum auf Angelegenheiten unsers Dichters hingewiesen, die mit den Mysterien des christlichen Glaubens in dem innigsten Zusammenhange stehen.

Nicht mit völligem Stillschweigen wollen wir ferner einen andern kleinen aber nicht unwichtigen Zug in dem grossartigen Gemälde, welches der Dichter von der Procession im irdischen Paradiese entworfen hat, übergehen. In derselben erscheint unter andern Symbolen auch dasjenige des Paulus, des eigentlichen Apostels des Glaubens, und er erscheint mit einem blinkenden und spitzen Schwerte in der Hand. Was bedeutet dieses Schwert?

Ohne Zweifel ist es "das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes".[34]) Der Anblick dieses Schwertes flösst dem Dichter Schrecken ein, obwohl ihn der Lethestrom vom Schwertträger scheidet.[35]) Billig frägt man, was denn diese Furcht veranlasst und wodurch sie motivirt ist? Erinnert vielleicht der Anblick jenes Schwertes den Dichter an das Schwert, womit der Engel an der Thüre des Purgatorium ihm die sieben *P* auf die Stirne geschrieben hatte[36])? Oder erweckt vielleicht der Anblick desselben in ihm eine bange Ahnung von dem "andern Schwert", das ihn in kurzem bis zu Thränen verwunden soll[37])? Wie dem sei, immerhin ist es in nicht geringem Grade bemerkenswerth, dass Dante beim Anblick des Apostels des Glaubens, beim Anblick des Schwertes des Geistes noch immer Furcht empfindet. Es deutet auch dies darauf hin, dass er sich in den Dingen, welche auf den Glauben sich beziehen, noch nicht ganz rein, noch nicht innerlich ausgesöhnt wusste. Denn nur aus dem Bewusstsein der Schuld lässt sich die Furcht erklären, und zwar einer Schuld, die zu dem Gegenstande der Furcht irgendwie in Beziehung steht.

Doch es ist Zeit, dass wir zu den eigentlichen Selbstanklagen unsers Dichters uns wenden, wie er sie theils in der Form von Vorwürfen, die ihm von Beatrice gemacht werden, theils in der Form von eigenen Geständnissen und Empfindungen ausspricht. So sehr hatte sich Dante in das Anschauen der Dinge vertieft, die seinen staunenden Augen sich darboten, dass er darüber eine Weile den treuen Führer vergessen, der ihn bis dahin geleitet. Erst als Beatrice erscheint und er die Zeichen der alten Liebesflamme in seinem Innern wahrnimmt, wendet er sich um, seine Zuflucht zu Virgil zu nehmen, nicht anders als das von Furcht

---

[34]) Epheser, VI, 17.
[35]) Purg. XXIX, 141.
[36]) Purg. IX, 112 fg.
[37]) Purg. XXX, 57.

erfüllte Kind zur schützenden Mutter seine Zuflucht nimmt.[38]) Ist es nun nicht seltsam, dass sich Dante in gewissem Sinne vor Beatrice zu Virgil flüchtet oder wenigstens flüchten will? Mag man die symbolische Bedeutung der Jugendgeliebten Dante's und seines Führers so oder anders bestimmen, immer kommt man hierbei im Grunde darauf hinaus, dass sich Dante aus Furcht vor der Erscheinung der Glaubens- und Offenbarungswissenschaft zur Philosophie, zur natürlichen Wissenschaft sich flüchten will. Er empfindet Angst, weil trotz seiner heissen Sehnsucht, sie zu sehen, sein Gewissen ihn jetzt anklagt, dass zwischen ihm und Beatrice noch nicht alles richtig ist, dass eine Schuld auf ihm lastet, die noch nicht gesühnt ist, dass er deshalb Beatrice's Auge noch zu scheuen hat.

Aber umsonst hat sich diesmal der Dichter nach seinem Führer umgesehen. Virgil ist verschwunden, hat ihn verlassen ohne weitern Abschied von ihm zu nehmen. In welchem Momente ist er verschwunden? War vielleicht das blosse Herannahen Beatrice's was ihn verscheuchte, gleichwie die Sonne die Nebel verscheucht wenn sie in ihrem Glanze aufgeht? Wir wissen es nicht und auch der Dichter weiss es nicht zu sagen, er kann

---

[38]) Purg. XXX, 43 fg.:

Volsimi alla sinistra col rispitto
Col quale il fantolin corre alla mamma,
Quando ha paura, o quando egli è afflitto,
Per dicere a Virgilio, ecc.

Ueber den etwas dunklen Ausdruck *rispitto*, den Witte im ganzen richtig mit Vertrauen, dagegen Philalethes irrig mit Demuth übersetzt, vergleiche man Nannucci, *Voci e locuzioni italiane derivate dalla lingua provenzale* (Florenz 1840), S. 121 fg. und meinen Commentar zu dieser Stelle. Wie man übrigens das Wort auch erkläre, der Vergleich mit dem geängsteten Kinde, das zur Mutter sich flüchtet, setzt es ausser Zweifel, dass ein Gefühl der Angst und die Hoffnung Hülfe bei ihm zu finden es war, was Dante in diesem Momente bewog nach seinem Führer sich umzusehen.

nur berichten, dass ihn sein Auge nicht mehr erblickte als er ihn noch an seiner Seite glaubte. Thränen entströmen seinen Augen, Thränen dankbarer Rührung und bittern Schmerzes über seine Verlassenheit. Die Wonnen des Ortes, wo er sich befindet, das grossartig-erhabene Schauspiel vor seinen Augen vermögen nicht ihn darüber zu trösten, ihn zu zerstreuen, seine Thränen zurückzuhalten. Aber horch! Er wird beim Namen gerufen, wird ermahnt nicht über Virgil's Verschwinden zu weinen, da seine Thränen recht bald um ganz anderer Motive willen fliessen werden. Beatrice's Wort (Purgatorio XXX, 55—57):

> Dante, perchè Virgilio se ne vada
> Non pianger anco; non pianger ancora!
> Chè pianger ti convien per altra spada,

dieses Wort erinnert sehr lebhaft an das des Erlösers: "Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich, sondern weinet über euch selbst und euere Kinder!"[39]) — Dante wendet sich um und sieht Beatrice in königlich-stolzer Haltung auf dem mystischen Wagen thronen. Sie fährt ohne weiteres fort:

> Schau' Uns recht an; wohl, wohl sind Wir Beatrice!
> Wie liessest Dich herab zum Berg zu steigen?
> Wusstest Du nicht, dass hier der Mensch ist glücklich?[40])

Bei dem zweiten der hier angeführten Verse, bekanntlich eine *crux interpretum*, müssen wir einen Augenblick stehen bleiben. Ich glaube keineswegs zu viel zu sagen, wenn ich

---

[39]) Lucas XXIII, 28.

[40]) Purg. XXX, 73—75:

> Guardaci ben: ben sem, ben sem Beatrice!
> Come degnasti d' accedere al monte?
> Non sapei tu che quì è l' uom felice?

Ueber die Lesart *sem*, statt des auch von Witte vorgezogenen *son* vgl. meinen Commentar zu dieser Stelle. Beatrice redet hier mit dem königlichen Wir, wie alle Ausleger zugeben; daher auch das Verbum in der Mehrzahl.

bemerke, dass die Worte, die hier Beatrice spricht, noch von keinem einzigen Interpreten richtig verstanden wurden. Nicht einmal von Witte, dem bewährten Altmeister der Dante-Forschung, dem Urheber der Auffassung, deren womöglich endgültige Begründung der Hauptzweck dieses Aufsatzes ist. Zu V. 75 bemerkt Witte: "Dir muss aber bewusst sein, dass Du das Glück verwirkt hast."[41]) Demnach würde der Vorwurf dahin gehen, dass sich der Dichter erkühnt habe eine Stelle zu betreten, von welcher er wissen musste, dass er sie zu betreten nicht würdig war. Es würde die Frage Beatrice's an diejenige des Königs in der Parabel erinnern: "Freund! wie bist Du hier hereingekommen, da Du kein hochzeitliches Kleid anhast?"[42]) Wesentlich die nämliche Auffassung treffen wir bereits bei dem alten Francesco da Buti, nach welchem Beatrice den Dichter vorwurfsvoll frägt, ob er sich denn wirklich durch Busse u. s. w. gehörig vorbereitet habe, den heiligen Berg zu besteigen.[43]) Es kann aber nicht zugegeben werden, dass es in Beatrice's Absicht gelegen habe, dem Dichter irgendeinen Vorwurf daraus zu machen, dass er überhaupt auf den Reinigungsberg gestiegen. Denn wie konnte sie ihn mit Worten über etwas strafen wollen, was er nur auf ihre Veranstaltung hin unternommen? Sie hat selbst keine Mühe gescheut um den Dichter dahin zu bringen, wo er sich jetzt befindet[44]) und sollte ihm andererseits gleichwohl Vor-

[41]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Uebersetzt von Karl Witte (Berlin 1865), S. 643. In der zweiten Auflage dieses Werks (Berlin 1876, II, 225), welche mir erst zukam, als vorliegende Abhandlung nahezu vollendet war, hat sich Witte meiner (im Commentar, II, 671 fg., zuerst vertretenen) Auffassung genähert, indem er zwar zu V. 75 die obige Bemerkung stehen lässt, aber zu V. 74 bemerkt: "Man kann auch übersetzen: Wie? Hältst Du's denn für werth dem Berge Dich zu nahen, d. h. ist Dein philosophischer Dünkel so gebrochen, dass Du das Heil wieder auf den Wegen des Glaubens suchst?"

[42]) Matthäus, XXII, 12.

[43]) Buti, *Commento sopra la Divina Commedia* (ed. Giannini), II, 740 fg.

[44]) Vgl. Purg. XXX, 139 fg. Inf. II, 52—120.

würfe darüber machen, dass er dort ist?! So ungereimt diese Ansicht bei näherm Betrachten erscheint, so hat sie doch eine nicht kleine Zahl von Vertretern gefunden.[45]) Andere beziehen den Vorwurf auf die Thränen, welche Dante über Virgil's Verschwinden vergiesst.[46]) Doch können diese Thränen ächt menschlicher Rührung und Dankbarkeit selbst von einer Beatrice nicht als sündige getadelt werden, abgesehen davon, dass bei dieser Auffassung die Worte des V. 75 rein unverständlich bleiben müssen. Eher liesse sich noch Venturi's Ansicht hören, wonach Beatrice den Dichter tadelt, dass er so lange gesäumt habe zum heiligen Berge zu steigen, obwohl er wusste, dass dort des Menschen Glück zu finden ist.[47]) Nur ist dabei vergessen, dass Dante's Wanderung durch die jenseitigen Reiche, wie Beatrice selbst andeutet[48]), eine ganz ausserordentliche und wunderbare ist, ebensowohl ein Wunder, das an Dante geschieht, als eine That, die von ihm vollbracht wird und dass ihn daher kein Vorwurf treffen konnte, wenn das Wunder nicht früher an ihm geschah. Nach Poggiali tadelt hier Beatrice des Dichters Feigheit, womit er den Versuch, den sonnenbestrahlten Hügel zu besteigen so frühe aufgegeben.[49]) Allein Dante's eigene Schilderung seiner Bemühungen die Höhe jenes Bergs zu erreichen machen gewiss nicht den Eindruck, als ob er aus Feigheit das

[45]) Ausser den genannten auch Lombardi, Andreoli, Trissino, Notter u. a.

[46]) Wagner (*Parnasso ital.*, Bd. I, Leipzig 1826, zu derselben Stelle): "*L' accento del rimprovero pare che sia sul come, in qual istato d' anima, lagrimando pure Virgilio.*"

[47]) Venturi, *Comm. alla Divina Commedia* (Lucca 1732, II, 244 und Verona 1749, II, 317): "*Beatrice riprende Dante, perchè abbia tardato tanto di ascendere a quel monte, e di venire a rivederla.*"

[48]) Purg. XXX, 136 fg.

[49]) Poggiali, *Divina Commedia* (Livorno 1807—13), IV, 167: "*Gli rimprovera la viltà dimostrata nel retrocedere dal monte della Virtù. V. il C. 1. dell' Inf. dal v. 52 in poi, e dice: essendoti accostato con tanta viltà a quel monte, non poteva da ciò succedere, che il deporre di poi la speranza di salirlo.*"

Unternehmen aufgegeben hätte.[50]) Die grosse Mehrzahl der Interpreten fassen die Worte als ironisch auf.[51]) Richtig ist dabei, dass das Zeitwort *degnarsi* im V. 74 in seiner eigentlichen Bedeutung von sich herablassen, geruhen u. dgl. und nicht in der höchst seltenen von sich für werth halten u. dgl. zu nehmen ist. Worauf aber die Ironie hinziele, darüber wissen die Ausleger keine befriedigende Antwort zu geben. Die meisten bleiben dabei stehen, dass Beatrice Dante's langes Zögern tadele, wogegen das Nämliche zu erinnern, was vorhin in Bezug auf Venturi's Ansicht bemerkt wurde. Nehmen wir aber an, was aber erst aus den übrigen Vorwürfen, sowie aus den Geständnissen des Dichters zu entwickeln ist, dass Dante in einer gewissen Periode seines innern Lebens dem kindlich-einfältigen Glauben den Rücken kehrte, dass er sich der philosophischen Speculation zuwandte, dass er von diesem neuen Standpunkte aus mit einer gewissen mitleidigen Geringschätzung auf den Standpunkt des Glaubenden herabgeschaut, dass Beatrice's Vorwürfe namentlich auf Verirrungen dieser Art gehen, — dann schwindet jegliche Schwierigkeit und unsere Stelle gewinnt neues Licht. Die Rede Beatrice's ist dann allerdings ironisch gemeint, doch ist die Ironie etwas bitterer und schneidender als man bisher anzunehmen geneigt war. "Sieh Uns recht an; wohl sind, wohl sind Wir Beatrice," jene Beatrice, die Du verlassen, die Du vergessen, der Du untreu geworden um Dich andern in die Arme zu werfen, — andern, die Dich nicht in die Tiefen des Glaubens, wohl aber in die Höhen des Wissens und der Erkenntniss zu führen versprachen. "Wie hast Du Dich herabgelassen diesen Berg zu besteigen?" Du, der Wissende, der sich weit erhaben fühlte

[50]) Vgl. Inf. I, 16—60, II, 119. 120.

[51]) So Landino, Vellutello, Daniello, Dionisi, Biagioli, Cesari, Borghi, Tommaseo, Bianchi, Fraticelli, Bennassuti, Camerini, Francesia, Kannegiesser, Philalethes, Kopisch, Blanc u. A.

über die blos Glaubenden, wie kamst Du dazu, "umzukehren und zu werden wie die Kinder?"[52]) Was hat Dich zu einer solchen Herablassung, zu einer solchen Demüthigung bewogen? — Oder "wusstest Du nicht, dass hier der Mensch glücklich ist?" Glücklich jenes Glückes, das er einst genoss, bevor er die Höhen des Wissens zu erreichen strebte, — jenes Glückes, das er dadurch verscherzte, dass durch den Genuss der verbotenen Frucht "seine Augen aufgethan wurden" und er "ward wie Gott, sodass er Gutes und Böses erkannte"[53]), — jenes Glückes, das Der nicht sucht und nicht begehrt, dem in der grübelnden Speculation ein neuer Stern aufgegangen, jenes Glückes, das Du selbst einst genossen, dem Du aber in Deinem Stolze den Rücken kehrtest. Wusstest Du dies nicht? Oder wenn Du es wusstest, wie achtetest Du dann ein solches Glück für werth, es wieder mit so vieler Mühe zu suchen, wie es Dich kostete um hierher zu gelangen? Eine bittere Ironie also, die sehr treffend ist und zugleich einen bittern Vorwurf gegen den Dichter, nicht weil er überhaupt auf den Berg gekommen, auch nicht weil er es so spät gethan, sondern weil er sich einst von diesem Glücke abgewendet und andere Bahnen eingeschlagen, enthält. Es ist allerdings ein *degnarsi*, eine Herablassung in gewissem Sinne, eine Demüthigung, wenn Der, welcher über die Einfalt des Glaubens erhaben sich wähnte, zu ebendemselben Glauben zurückzukehren sich entschliesst. Das Paradiesesglück, welches die ersten Menschen nach der biblischen Sage im Stande ihrer Unschuld genossen, ist keineswegs das Glücksideal, welches dem kühnen Forscher vorschwebt. So sind denn Beatrice's Worte treffend gewählt und sehr wohl geeignet das Herz des Dichters zu treffen. Und in der That fühlt er sehr wohl das Bittere, das in denselben liegt. Seine Blicke senken sich und so gross ist die

---

[52]) Matthäus, XVIII, 3.
[53]) 1 Moses, III, 5. 7. 22.

Scham, die er bereits jetzt empfindet, dass er den Anblick seines eigenen Bildes, das der klare Quell ihm wiedergibt, nicht ertragen kann und daher seinen Blick vom Wasser weg auf das Gras wendet. Schon diese Scham bleibt unerklärlich ohne die Annahme, dass auf seiner Seele noch etwas lastet, was bis anhin noch nicht gesühnt worden ist. Dieses Etwas, wir wiederholen es, kann keine der Sünden sein, die weiter unten abgebüsst werden. Vielmehr werden wir auf andere Vergehen hingewiesen, deren sich Dante als Vergehen bewusst ist und die sich bestimmt von allen Sünden unterscheiden, die sonst im Büsserlande vorkommen. Es ist bereits angedeutet worden, um was für Vergehen es sich handeln möchte und der weitere Verlauf der Aussöhnungsscene wird uns überzeugen, dass es sich wirklich um solche handelt.

Nach den erwähnten Worten schweigt Beatrice eine Weile. Dante, unter der Last seiner Scham, findet nicht einmal Thränen und Seufzer[54]) geschweige denn Worte. Engelscharen treten fürbittend für ihn ein. Bei ihrem Gesange löst sich Dante's Schmerz in Thränen auf. Und nun wendet sich Beatrice an die Engel und setzt, zunächst zu ihnen redend, Dante's Seelengeschichte, Dante's Schuld kurz auseinander.[55]) Drei Momente hebt sie in ihrer Rede hervor: Dante's Naturbegabung, was sie für ihn gethan und wie er sich und ihr untreu geworden, endlich was sie thun musste um ihn zu retten und was ihm selbst noch zu thun obliege.

Ueber die Naturbegabung unsers Dichters äussert sich Beatrice wie folgt:

> Nicht durch die Gunst allein der hohen Räder,
> Die, je nachdem die Sterne günstig sind,
> Jedweden zu bestimmtem Ziele leiten;

[54]) Purg. XXX, 91: *Fui senza lagrime e sospiri.*

[55]) Ebend., V. 103—145. Die Worte sind an die Engel gerichtet; Beatrice's Hauptabsicht ist aber, dass sie von Dante gehört werden, vgl. V. 106—108.

Auch aus der Fülle höchster Gnadenspende,
Die aus so hohem Dunstkreis Regen schöpft,
Dass nicht annähernd unser Aug' hinanreicht,
War dieser so in seinem neuen Leben
Begabt, dass jede richtige Gewöhnung
Sich wunderbar in ihm bewähren konnte.[56])

Der Sinn dieser Worte, streitig im einzelnen, kann im ganzen (und darauf allein kommt es uns hier an) kaum einem ernstlich gemeinten Zweifel unterliegen. Natur und Gnade hatten Dante so prädisponirt, dass alles Gute und Treffliche sich bei ihm auf wunderbare, d. h. ausserordentliche Weise hätte entwickeln und entfalten können. Mit einem ganz kurzen und einfachen Worte: Dante's Begabung war eine ausserordentliche, zu den höchsten Hoffnungen berechtigende. Man beachte, dass ihm Beatrice ein so herrliches Lob gerade in dem Momente spendet, da sie ihm die bittersten Vorwürfe zu machen im Begriffe steht.[57]) Das Lob könnte beinahe, als im Grunde Selbstlob, einen etwas widerlichen Beigeschmack haben, obschon an dessen Wahrhaftigkeit nicht gezweifelt werden darf. Es ist aber zu beachten, dass dasselbe hier nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zum Zweck ist und zur Verschärfung der unmittelbar darauf folgenden Vorwürfe dient. In seinem Zusammenhange erinnert dieses Lob lebhaft an das Wort Christi: Welchem viel gegeben ist, bei dem wird man viel suchen.[58]) Dante's Schuld ist um so grösser, weil er viel Gaben empfangen. Dies wird in den folgenden Versen näher ausgeführt.

---

[56]) Nach der Uebersetzung von Witte. Die letzte Terzine lautet im Original:

Questi fu tal nella sua vita nuova
Virtualmente, ch' ogni abito destro
Fatto averebbe in lui mirabil pruova.

[57]) Vgl. Dionisi, *Preparazione istorica e critica alla nuova edizione di Dante* (Verona 1806), II, 94. Die hierher gehörige Stelle ist angeführt in meinem Commentar zu Purg. XXX, 116.

[58]) Lucas XII, 48.

Viel zu denken gibt der Vergleich, der unmittelbar folgt:

> Doch um so schlimmer wird das Land und wilder
> Durch schlechten Samen und des Anbaus Mangel,
> Je mehr's an guter Bodenkraft besitzt.[59])

Je grösser die Begabung, um so grösser wird des Menschen Verderbniss, wenn er seine Gaben nicht richtig anwendet. Ausserordentlich Dante's Begabung, ausserordentlich daher auch seine Versündigung. Zieht man einen Schluss aus dieser Vergleichung, so ergibt sich, dass Dante durch schlechte Anwendung seiner ausserordentlichen Gaben, der verdorbenste Mensch geworden. Wer aber, ruft hier Dionisi aus[60]), der seine Sitten einigermassen kennt, wird es glauben? Allein mit einem solchen Ausruf ist die Frage eben nicht abgethan. Zu einer übertriebenen Selbstanklage hatte der Dichter als er seine unsterblichen Terzinen schrieb doch sicher keine Veranlassung. Und dennoch haben wir hier sein unzweideutiges Geständniss, dass er um so tiefer gefallen als seine Begabung eine ausserordentliche war! Wir fragen: Hat er hier einen sittlichen, oder aber einen intellectuellen Fall im Auge? Mit andern Worten: Bezieht sich die Selbstanklage auf Verirrungen des praktischen Lebens, oder aber auf solche des theoretischen Verstandes?

Man hat mit grosser Entschiedenheit und Bestimmtheit ersteres behauptet. Wegele[61]) will die "sittliche Krisis", von welcher hier die Rede ist, auf sinnliche Verirrungen überhaupt, auf eine zu vorbehaltlose Hingabe an die Welt und ihre Genüsse und Freuden beschränken. Ja, Wegele meint sogar, man werde

---

[59]) Nach der Uebersetzung von Philalethes.

[60]) A. a. O., S. 95: *"Argomentando di quì, egli si fe', per abuso di sì belle doti, il più tristo uomo del mondo. Chi 'l crederà, che sappia alcun poco de' suoi costumi?"*

[61]) Dante Alighieri's Leben und Werke. (2. Aufl., Jena 1865), S. 93, vgl. 85 fg.

keinem der von Beatrice erhobenen Vorwürfe eine specielle Deutung auf einen Kampf zwischen Glauben und Wissen in des Dichters Seele geben können. Auch Notter[62]) will Beatrice's Vorwürfe nur auf "sinnliche Verirrungen", auf ein "epikuräisches Leben" bezogen wissen. Ist dies die richtige Auffassung, dann hat Notter unbedingt kein Recht zu der Annahme, "dass Dante, der mitten in den Verirrungen seines Thuns und Treibens eine viel zu ideale Natur blieb, um von dergleichen Theorien (nämlich von jenen "damals in Italien vielfach herrschenden Lebensdoctrinen, die blos das sinnliche Dasein zum Gegenstand hatten") angezogen zu werden, ihnen nicht mehr als ein ganz oberflächliches Gehör geschenkt haben dürfte"[63]); dann hat er kein Recht, ihn von dem Vorwurfe frei sprechen zu wollen "nach Epikuräer Weise gelebt zu haben"[64]); dann hat vielmehr Wegele vollkommen Recht, wenn er von einer "wüsten Lebensepoche" des Dichters redet.[65]) Ja, eine sehr "wüste" Lebensepoche! Denn weit entfernt eine ideale Natur zu bleiben, hätte sich Dante, seinem eigenen Geständnisse zufolge, viel rückhaltloser in das Laster der Sinnlichkeit gestürzt, als dies bei minder Begabten der Fall gewesen! Er wäre, und darin hat Dionisi vollkommen recht, *il più tristo uomo del mondo* geworden! Und nehme man auch mit Notter[66]) an, dass "die Anklagen, welche der Dichter in dieser Beziehung gegen sich richtet, höchst wahrscheinlich übertrieben sind", eine Annahme, die, wie bereits angedeutet, keine Berechtigung hat — was ist denn damit gewonnen? Immer bliebe als Resultat, dass der Dichter in einer gewissen, nicht eben sehr kurzen Periode seines Lebens tief, sehr tief gefallen,

---

[62]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie, übersetzt und erläutert u. s. w., I, 29 fg., II, 772 fg.

[63]) A. a. O., I, 31.

[64]) A. a. O., II, 773.

[65]) A. a. O., S. 89.

[66]) A. a. O., II, 773.

statt nach dem Ideal zu streben, dem Dienste der sinnlichen Lust sich ergeben hätte. Es würde sich nur um ein Mehr oder Weniger handeln, das Quantum bliebe aber noch immer gross genug.

Allein so weit die sonstigen geschichtlich verbürgten Nachrichten über den Charakter und die Lebensweise des Dichters reichen, nichts berechtigt zu der Annahme, dass er irgendwann und in irgendwelchem Grade der Sinnlichkeit in dieser oder jener Form sich ergeben und sich von ihr hätte beherrschen lassen. Vielmehr spricht alles für das Gegentheil. Freilich ist es seit Boccaccio allgemein üblich, zu den Hauptschwächen des Dichters die Sinnlichkeit im engern Sinne zu rechnen, — eine Annahme, die scheinbar in den eigenen Bekenntnissen Dante's ihr Fundament hat. Ich selbst habe mich früher dieser Annahme angeschlossen und vermochte es nicht gegen die Macht der uralten und kaum je und je schwach bestrittenen Ueberlieferung mich zu erwehren. Es scheint aber doch an der Zeit, der Sache etwas mehr auf den Grund zu gehen, allgemein verbreitete Vorurtheile zu zerstören.

Ich leugne freilich auch jetzt nicht, dass Dante für weibliche Reize keineswegs unempfindlich war, ich gebe sehr bereitwillig zu, dass die geschlechtliche Liebe mehr als nur einmal Eingang in sein Herz gefunden. Aber nur eine unverständige und übertrieben rigorose Moral könnte in diesen Anwandlungen sexueller Liebe an sich schon etwas Unerlaubtes, Sündhaftes erblicken. Wohl hat der göttliche Meister das inhaltschwere Wort gesprochen: "Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen"[67]); allein man kann doch auch ein Weib mit liebendem Blicke ansehen ohne gerade ihrer zu begehren und zudem wäre dieser Spruch des göttlichen Meisters wörtlich in keiner Sittenlehre zu rechtfertigen, denn auch die leidenschaftliche Neigung wird erst dann zur

[67]) Matthäus, V, 28.

Schuld, wenn sie innerlich nicht bekämpft wird und die entgegenstehenden Schranken niederzuwerfen sich bemüht.[68]) Dass nun Dante mehr als nur einmal leidenschaftliche Neigungen gehabt, soll durchaus nicht in Abrede gestellt werden; die Frage ist aber, ob er gegen dieselben gekämpft oder aber sich von ihnen beherrschen liess, ohne zu widerstehen. Nur im letzten Falle konnte er solche Neigungen als Schuld empfinden, sonach auch das Bedürfniss fühlen diese Schuld zu sühnen. Aber auch dann konnte die Sühne nicht erst im irdischen Paradiese geleistet werden, sondern musste es bereits dort, wo solche Sünden abgebüsst werden, im siebenten und letzten Kreise des Reinigungsberges.

Nur gegen Eine Neigung wissen wir, dass Dante auch nicht im geringsten innerlich gekämpft hat, sich ihr vielmehr rückhaltlos hingegeben. Es ist dies die Liebe zu Beatrice, der wir seine herrlichsten Schöpfungen verdanken. Doch wird ja allgemein und mit Recht zugestanden, dass diese Liebe eine durchaus reine war, der auch nicht der geringste Makel anhaftete. So rein, dass sich Dante durch sie vielmehr gebessert, geadelt, zum Himmel erhoben fühlte. So ideal, dass ihn Beatrice's Antlitz weit entfernt irgendwie zu sündiger Lust zu reizen, vielmehr aufrecht hielt und in gerader Richtung führte.[69]) So unschuldig, dass gerade der Abfall von ihr ihm als Schuld angerechnet wird.

Aber dieser Abfall? Wie bereut, wie verurtheilt ihn Dante selbst in der *Vita Nuova!* Allerdings. Gleichwohl sind gerade die bezüglichen Abschnitte der *Vita Nuova* das Arsenal, aus dem wir uns die Waffen holen werden um die Meinung derer zu bekämpfen, welche unsern Dichter sinnlicher Verirrungen beschuldigen.

---

[68]) Vgl. Hase, Geschichte Jesu (Leipzig 1876), S. 403.
[69]) Purg. XXX, 121—123.

Was war zwischen ihm und der vielbesprochenen *Donna gentile* geschehen?

Etwas mehr als ein Jahr nach Beatrice's Tode sah er sie, wie sie mitleidig ihn anblickte und an seinem Schmerze theilzunehmen schien. Dieses in ihrem Blicke sich ausdrückende Mitleid rührt ihn, sodass er ein Sonett auf sie dichtet.[70]) Von da an, wo sie ihn immer sieht, hat sie für ihn einen mitleidigen Blick, der auf innigste Theilnahme deutet. Dieser Blick ist ihm so wohlthuend, dass er sie hin und wieder aufsucht, weil sie "durch ihren blossen Anblick die Thränen aus seinen Augen hervorzuziehen schien". Abermals dichtet er auf sie ein Sonett. Nach und nach fangen des Dichters Augen an, sich allzusehr zu ergötzen, wenn sie die edle Dame sahen. Diese Wahrnehmung betrübt ihn, er erachtet sich für sehr verworfen und verwünscht die Eitelkeit seiner Augen. Doch behält die beginnende Neigung die Oberhand, er fühlt sich dadurch innerlich wie umgewandelt, oft kehren seine Gedanken zu der schönen Mitleidigen zurück. Aber nach einigen Tagen sieht er im Geiste seine Beatrice wieder, und wieder gedenkt er ihrer und sein Herz ist von schmerzlicher Reue erfüllt "wegen des Verlangens, von dem es frevler Weise sich gegen alle Stetigkeit der Vernunft einige Tage lang hatte beherrschen lassen". Hiermit ist nach der *Vita Nuova* die Episode der *Donna gentile* beendigt.

Also ein mitleidiger Blick ihrerseits und auf Seiten Dante's zuerst Wohlgefallen an diesem Blick, nach und nach wachsende Neigung zur schönen Dame, eine Neigung aber, die innerlich bekämpft und nach kurzer Zeit überwunden wird, — darin besteht das ganze Verhältniss. Das sind doch wahrlich alles sehr unschuldige Dinge und auch am strengsten sittlichen Massstabe

---

[70]) *Vita Nuova*, c. XXXVI fg. Ich citire nach den kritischen Ausgaben von Alessandro d'Ancona und Witte. Nach der deutschen Uebersetzung von Förster sind es die Cap. 28 fg., die hier in Betracht kommen.

gemessen, ergibt sich daraus auch nicht der Schatten einer Schuld, die der Dichter dadurch etwa auf sich geladen hätte.

So urtheilen wir. Wie anders urtheilt aber ein Dante! Es ist als fände er nicht Ausdrücke, die stark genug wären, um wegen seines Verhältnisses zur *Donna gentile* sich selbst anzuklagen.[71]) Er bereut bitterlich, er empfindet bittere Scham. So streng war der Mann gegen sich selbst, so ausserordentlich zart sein sittliches Gefühl in sexuellen Dingen.

Und einen solchen Mann wagt ein Boccaccio, wagen unzählige Ausleger bis auf den heutigen Tag sinnlicher Verirrungen zu beschuldigen, wagen es von einer "wüsten Epoche" seines Lebens zu reden!

Geben wir "Liebschaften" zu, so viele man immer will: Die *Donna gentile, Gentucca* und wie die Geliebten Dante's alle heissen mögen; welchen Charakter können und werden diese Liebschaften gehabt haben? Beatrice und die *Donna gentile* der *Vita Nuova* zeigen uns wie mich dünkt zur Genüge wie ein Dante liebte. Da ist nichts Unreines, nichts Gemeines, von "sinnlichen Verirrungen" auch nicht die leiseste Spur, Dante's Liebe ist immer so rein, so unschuldig, dass sie sogar vor den Engeln des Himmels bestehen könnte. Geschweige denn vor den Menschen.

Und dennoch sollen die ernsten und tiefgreifenden Bekenntnisse im irdischen Paradiese auf "sinnliche Verirrungen" sich beziehen? Ich gestehe, dass das psychologische Räthsel, wie ein Mann, der in dieser Hinsicht so streng dachte und urtheilte, selbst hinwiederum der sinnlichen Leidenschaft in einem doch nicht

---

[71]) *Vita Nuova*, c. XL: "*lo mio core incominciò dolorosamente a pentirsi del desiderio, a cui così vilmente s' era lasciato possedere alquanti dì contro alla costanza della ragione: e discacciato questo cotal malvagio desiderio, si rivolsero tutti i miei pensamenti alla loro gentilissima Beatrice. E dico che d' allora innanzi cominciai a pensare di lei sì con tutto il vergognoso core, che li sospiri manifestavano ciò molte volte, ecc.*"

geringen Grade ergeben gewesen sein soll, ein mir schlechterdings unlösbares ist. Man müsste denn unsern Dichter zu den verächtlichsten Heuchlern zählen wollen, die anders reden als sie handeln. Aber auch dann entsteht, angesichts seiner Geständnisse, ein neues nicht minder unlösbares psychologisches Räthsel. Und der Heuchelei wird denn doch niemand den *Poeta della rettitudine* zu beschuldigen wagen.[72])

Vielleicht sind aber die "sinnlichen Verirrungen", deren sich Dante nun einmal schuldig gemacht haben soll, auf einem andern Felde als dem der sexuellen Lust zu suchen. Der Chronist Giovanni Villani berichtet, wie in frühern Zeiten die sog. Epikuräer, deren Hauptlaster Unzucht und Gefrässigkeit, eine mächtige Partei in Florenz bildeten.[73]) Und wenn auch der Chronist hinzufügt, diese Zustände hätten bis zum Auftreten der

---

[72]) Zu gleichen, oder wenigstens ganz ähnlichen Resultaten ist auf einem ganz verschiedenen Wege auch Delff, in seiner lehrreichen Schrift: Die Idee der Göttlichen Komödie (Leipzig 1871) gelangt. Vgl. z. B. S. 94 wo es heisst: "*Pargoletta* (Purg. XXXI, 59) — — bezeichnet die falsche Weisheit der Welt, die Schulweisheit jener Tage. Es ist wahr, Dante schreibt noch 1307 an den Grafen Malaspina, er habe sich durch die Reize eines Weibes von neuem fesseln lassen. Allein solche Stimmungen und Bewegungen mochten doch wohl den ernsten Mann nicht dauernd absorbiren, oder auf längere Zeit von hohen Zielen ableiten. Und auf jeden Fall darf doch nicht angenommen werden, dass diese Leidenschaften ihn in der That zu schlechten und gemeinen Consequenzen getrieben hätten, dass er Lüstling, ja Ehebrecher gewesen sei. War das nicht der Fall, so war ja durchaus kein Grund, diese einzelnen und secundären Phänomene eines allgemeinen Zustandes besonders hervorzuheben u. s. w."

[73]) G. Villani, lib. IV, c. 30: "*La città era malamente corrotta di resia, intra l' altre della setta degli epicurei, per vizio di lussuria e di gola, e era sì grande parte, che intra cittadini si combatteva per la fede con armata mano in più parti di Firenze.*" Vgl. Ozanam, *Dante et la philosophie catholique au treizième siècle* (Paris 1845), S. 48: "*Dès l'année 1115, les épicuriens étaient assez nombreux à Florence pour y former une faction redoutée, et pour provoquer des querelles sanglantes; plus tard, le matérialisme y apparissait comme la doctrine publique des Gibelins.*" Witte, Dante-Forschungen, S. 165. Notter, a. a. O., II, 775.

Heiligen Franciscus und Dominicus gewährt, so liegt es in der Natur der Sache und fehlt es nicht an Zeugnissen dafür, dass die Sekte auch zu Dante's Zeiten keineswegs ausgerottet war. Da es nun, wie wir sahen, psychologisch schlechterdings undenkbar ist, dass Dante irgendwie dem Laster der Unzucht sich ergeben, so frägt es sich, ob er nicht vielleicht dem andern Hauptlaster der Sekte in einer gewissen Periode seines Lebens gedient. Es ist dies auch neuerdings und von sehr achtungswerther Seite des Bestimmtesten behauptet worden. Mit Berufung auf Purgatorio XXIII, 115 fg. hat man mit grosser Zuversichtlickkeit die Behauptung aufgestellt, Dante sei tief, sehr tief in die Sünde der Schlemmerei gerathen, so sehr, dass sein Leben während einer nicht kurzen Periode wesentlich dem Dienste des Bauches gewidmet gewesen sei.[74]) Es ist aber zunächst daran zu erinnern, dass dieser Beschuldigung das einstimmige Zeugniss der Geschichte entgegensteht. Die ältesten Biographen des Dichters, Boccaccio an der Spitze, weit entfernt ihn dieses Fehlers zu zeihen, rühmen an ihm vielmehr mit Nachdruck die Tugend der Mässigkeit und Genügsamkeit. Und der Eindruck, den er in allen seinen Schriften auf uns macht, bestätigt aufs glänzendste die historische Wahrheit und Richtigkeit der diesbezüglichen Aussagen. Während er selbst, das Zeugniss seines Zeit- und Volksgenossen, Giovanni Villani[75]), bestätigend, des Stolzes sich anklagt[76]), findet sich nirgends auch nur die leiseste Spur, dass er der Schlemmerei sich bewusst gewesen wäre.

---

[74]) Witte, "*Un dubbio relativo a Gemma Donati*" in der *Rivista Internazionale* (Nr. 1 vom Jahre 1876). Hier geht Witte so weit, von einem *andar girando per le bettole* unsers Dichters zu reden. Dagegen vgl. man meine Abhandlung: "*Gemma Donati*", im 3. Hefte derselben Zeitschrift, S. 65 fg.

[75]) Cronica, lib. IX, c. 136: "*Questo Dante per lo suo savere fu alquanto presuntuoso e schifo e isdegnoso.*"

[76]) Vgl. Purg. XIII, 133—138, wo der Dichter auf das Unzweideutigste bekennt, er fühle sich nicht frei von Neid und noch viel weniger von

Nirgends? Aber gerade das Gegentheil wird eben behauptet. Zu seinem Freund und Verwandten Forese Donati, der auf dem Kreise der Schlemmer im Büsserlande weilt, spricht Dante:

Wenn du dir in den Sinn zurückrufst,
Wie du mit mir und ich mit dir gewesen,
Wird lästig dir noch jetzt sein die Erinnrung.[77])

Während die alten Ausleger in diesen Worten eine Beziehung auf das frühere sündige Leben im allgemeinen erblickten, meint Witte[78]), nach dem Vorgange Philalethes[79]) und Anderer, Dante bekenne sich hier einer solchen Schlemmerei schuldig, dass die blosse Erinnerung an jene Lebensepoche ihm auch noch nach Jahren drückend war. Gegen diese gezwungene Deutung ist zunächst an die einstimmige Tradition der alten Commentatoren und Biographen zu erinnern, welche wie bemerkt, von Verirrungen dieser Art nicht blos nichts wissen, sondern die entgegengesetzte Tugend an Dante rühmen. Ja, bei Anlass dieser Stelle wird sogar, das Verhältniss zwischen Dante und Forese betreffend, berichtet, dass Erster dem Zweiten Vorwürfe machte darüber, dass er in den Freuden der Tafel sein Wohl

---

Stolz. Auch hier dürfte aber der philosophische Hochmuth vorzüglich gemeint sein, wie denn auch Villani als Quelle des Stolzes sein Wissen nennt.

[77]) Purg. XXIII, 115 fg.

Se ti riduci a mente
Qual fosti meco, e quale io teco fui,
Ancor fia grave il memorar presente.

Ich habe im Text nach Philalethes citirt. Es scheint indess nicht zulässig die Worte des V. 117 auf Forese allein zu beziehen, wie auch Witte in seiner Uebersetzung thut (desgleichen Notter u. a.); vielmehr ist die Erinnerung an das frühere Leben beiden lästig, dem Dante sowohl als auch seinem Freunde.

[78]) A. a. O.

[79]) Zu dieser Stelle: "Es scheint, dass Dante und Forese zusammen in ihrer Jugend den Freuden der Tafel sich hingegeben hatten."

suchte[80]), ein Bericht, an dessen Wahrheit um so weniger gezweifelt werden darf, als der alte Commentator sich hier sehr wohl bekannt mit dem Verhältnisse erweist. Ferner ist darauf aufmerksam zu machen, dass Dante gerade in den Jahren seines freundschaftlichen Verkehrs mit Forese Donati emsig den philosophischen Studien oblag und den Grund zu jener umfassenden Gelehrsamkeit legte, wovon seine spätern Werke einen so glänzenden Beweis leisten.[81]) Dies scheint nun schlechthin unvereinbar

---

[80]) *Commento alla Divina Commedia d'Anonimo Fiorentino del secolo XIV (ed. Fanfani)*, II, 378 fg.: "*Questa anima che introduce quì l'Auttore a parlare, si fu Forese fratello di messere Corso Donati da Firenze, il quale fu molto corrotto nel vizio della gola, et nella prima vita fu molto dimestico dell' Auttore, per la qual dimestichezza egli fece festa a Dante: et molti sonetti et cose in rima scrisse l' uno all' altro; et fra gli altri l'Auttore, riprendendolo di questo vizio della gola, gli scrisse un sonetto* etc."

[81]) Da Forese Donati ein Verwandter von Dante's Frau war, so wird die Zeit des freundschaftlichen Verkehrs zwischen ihm und dem Dichter wohl wie auch Witte (a. a. O.) annimmt, in die Jahre zwischen Dante's Verheirathung und Forese's Tod, d. h. zwischen 1292 und 1295, fallen. Beatrice starb nun am 9. Juni 1290. Einige Zeit nach ihrem Tode warf sich Dante eifrig auf das Studium der Philosophie und nach dreissig Monaten war er dazu gekommen, dass er "anfing so sehr ihre Süssigkeit zu empfinden, dass die Liebe zu ihr jeden andern Gedanken verjagte und zerstörte" (*Convito*, tr. II, c. 13). Rechnet man nun die dreissig Monate vom Tode Beatrice's, so kommen wir weit in das Jahr 1293 hinein, als den Zeitpunkt, da Dante die Süssigkeit der Philosophie zu schmecken und sich ihr ganz hinzugeben begann. Rechnet man aber, wie es weit natürlicher ist, die *trenta mesi* erst vom Beginn seiner philosophischen Studien, d. h. (nach *Vita Nuova*, cap. 35. 36. vgl. mit *Convito*, tr. II, c. 2) ungefähr ein Jahr nach Beatrice's Tod, so fällt jener Zeitpunkt erst in die letzten Monate des Jahres 1294. Es steht also nach Dante's eigenem Zeugnisse fest, dass er in den Jahren 1291—1293, resp. 1294 ganz den philosophischen Studien oblag. Nach Verlauf der *trenta mesi* war er von der Philosophie so sehr eingenommen, "*che 'l suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero*" (*Convito*, tr. II, c. 13). In diese Jahre fällt auch die bedenkliche Augenschwäche, die sich der Dichter durch allzu eifriges Studium zugezogen (*Convito*, tr. III, c. 9), welche nicht mit der in der *Vita Nuova* (c. 40) erwähnten Augenkrankheit identificirt werden darf, wie Witte thut (Dante-Forschungen, S. 148), da die Ursachen des Uebels dort und

mit einem Schlemmerleben. Endlich spricht unsere Stelle in ihrem Zusammenhange nicht blos nicht für die Witte'sche Auffassung, sondern schliesst dieselbe geradezu aus. Denn unmittelbar darauf berichtet der Dichter seinem verstorbenen Freunde, dass ihn Virgil wenige Tage zuvor von solchem Leben abgewendet. Da ihn nun Virgil aus den Schrecknissen des finstern Waldes gerettet, so liegt es meines Erachtens auf der Hand, dass die *vita* in Purgatario XXIII, 115—120 identisch ist mit der *selva* des ersten Gesangs des Inferno, dass ferner der Ausdruck *ancor fia grave il memorar presente* der Sache nach gleichbedeutend ist mit dem *che nel pensier rinnuova la paura* (Inferno I, 6). Dass aber der finstere Wald im ersten Gesange der Commedia das Symbol des Schlemmerlebens sei, diese Behauptung wäre doch gar zu absurd, als dass noch ein Wort darüber verloren werden sollte.

Die Sache möchte sich vielmehr folgendermassen verhalten. Wir wissen, dass in den Jahren nach Beatrice's Tode die philosophischen Studien unsern Dichter ganz absorbirten. Wir wissen ferner, dass er in eben diesen Jahren mit Forese Donati intim befreundet war. Nun wird der genusssüchtige Forese allerdings dem Epikuräismus, jener damals in Italien vielfach herrschenden Lebensdoctrin, die blos das sinnliche Dasein zum Gegenstande hatte[82]), gehuldigt haben. Und da er derselben factisch in der Praxis huldigte, mag er ohne Zweifel auch gesucht haben sie theoretisch zu rechtfertigen und zu begründen. Es fehlte daher nicht an Stoff zur Unterhaltung mit dem den philosophischen

---

hier ganz verschieden sind. Wir haben also als unerschütterlich feststehende Thatsache, dass Dante in den Jahren 1292—95 mit fast allzu grossem Eifer den philosophischen Studien oblag. Und doch soll er nach Witte (*Rivista Internazionale*, a. a. O.) in eben diesen Jahren in Schlemmerei verfallen und ein Wirthshausleben geführt haben! Ich gestehe aufrichtig, dass meine Capacität nicht hinreicht, um mich in dieser *selva oscura* psychologischer Undenkbarkeiten zurechtzufinden.

[82]) Vgl. Notter, I, 31.

Studien eifrig obliegenden Freunde. Wenn sich nun Dante wirklich einer glaubenslosen Philosophie annäherte, wenn er wirklich seine Brust dem Zweifel öffnete, so sprach er jedenfalls mit dem Freunde von dem, wessen sein Herz voll war. Je intimer die Freundschaft, um so mehr mussten die Freunde einander ihr Herz erschliessen. Hatten aber die beiden Freunde im diesseitigen Leben dies gethan, so ist der Sinn der Worte, die Dante im Jenseits an den Freund richtet, wie mich dünkt vollkommen klar. "Es wird uns jetzt noch drücken, wenn wir zurückdenken wie wir waren, was wir miteinander sprachen, auf welchen gefährlichen Wegen wir wandelten, welchen Ansichten wir huldigten, als wir beide noch im Leibesleben zusammen verkehrten." Dass dies der richtige Sinn jener Worte sei, erhellt auch daraus, dass Dante gesteht, das nämliche Leben auch nach Forese's Tod mehrere Jahre fortgesetzt zu haben und erst durch Virgil davon befreit worden zu sein. Das ist nicht ein Leben sinnlicher, wohl aber intellectueller Verirrungen.

Kehren wir nun zu der Stelle zurück, von welcher wir ausgegangen sind. Es hat sich uns aus dem Bisherigen ergeben, dass weder die Vorwürfe Beatrice's noch Dante's Geständnisse auf "sinnliche Verirrungen" irgendwelcher Art bezogen werden können. Wir werden demnach zu der Annahme hingedrängt, dass es sich bei jenen Vorwürfen und Geständnissen statt um Verirrungen des praktischen Lebens vielmehr um solche des theoretischen Verstandes handle, eine Annahme, die in den bezüglichen Geständnissen selbst ihre weitere Bestätigung findet.

Wir sahen: Beatrice beginnt damit, die ausserordentliche Begabung Dante's hervorzuheben, aber nur um gleich darauf seinen Fall um so tiefer, seine Schuld um so grösser erscheinen zu lassen. Begabung und Schuld müssen daher in Verhältniss zu einander stehn, und zwar so, dass sie einen directen Gegensatz bilden. War nun erstere intellectueller oder praktischer Natur? Es ist wahr, die Menschen werden mit verschiedenen nicht blos

intellectuellen sondern auch praktischen Anlagen geboren; der Eine ist von Natur schon mehr als der Andere zu sinnlichen Verirrungen geneigt und muss einen härtern Kampf gegen die Versuchung kämpfen. Es hiesse aber gleichwohl die Freiheit des menschlichen Willens leugnen und den absoluten Werth der Sittlichkeit in Frage stellen, wollte man das praktische sittliche Leben auf Prädisposition zurückführen. Es gibt keine ausserordentliche Naturanlage zur Sittlichkeit und keine solche zur Unsittlichkeit. Beides, Sittlichkeit und Unsittlichkeit haben im freien Willen, nicht aber in der natürlichen Begabung ihre Quelle. Nur weil es dem also ist kann von sittlichem Verdienst und von sittlicher Schuld geredet werden. Wo wir immer von natürlicher Begabung reden, haben wir das Intellectuelle, nicht aber das Sittliche im Auge. So muss auch Beatrice, als sie die ausserordentliche Begabung Dante's hervorhob, dessen intellectuelle Anlagen gemeint haben. Daher erfordert der Gegensatz auch bei den Vorwürfen zunächst an Verkehrtheit des Verstandes, nicht an Verkehrtheit der Sitten zu denken.

Zunächst, sage ich. Denn allerdings könnte hierbei auch ein Gegensatz zwischen Erkenntniss und Leben, zwischen Wissen und Thun gemeint sein. Somit ist die Frage keineswegs entschieden, ob es sittliche oder aber intellectuelle Verirrungen sind, die Beatrice dem Dichter vorwirft und dieser gesteht.

Eine Zeit lang schien die treffliche Saat ausgezeichneter Begabung bei Dante gut zu gedeihen. Einige Zeit hielt ihn Beatrice's Antlitz aufrecht; ihm die jugendlichen Augen zeigend führte sie ihn mit sich in gerader Richtung.[83]) Wenn der Dichter also zurückschaute auf die lange Reihe von über sech-

[83]) Purg. XXX, 121 fg.:

Alcun tempo il sostenni col mio volto;
Mostrando gli occhi giovinetti a lui,
Meco il menava in dritta parte vôlto.

zehn Jahren, die verflossen waren seit seiner ersten Begegnung mit Beatrice bis zu deren Tode, hatte er sich nichts vorzuwerfen, war er sich bewusst den rechten Weg unwandelbar gegangen zu sein. "Und doch war gerade dies für ihn die gefährlichste Zeit!" ruft hier Dionisi[84]) aus. Meinestheils spüre ich auch nicht die geringste Lust, mit dem gestrengen Canonico in der Liebe zu einem schönen und tugendhaften Mädchen eine Gefahr, oder gar eine Schuld zu erblicken. Zumal bei der Beschaffenheit der Liebe Dante's zu seiner Beatrice dürfte er schwerlich der *difesa* bedürfen, die ihm Dionisi versagen zu müssen glaubte. Allein wenn wir neben dieser lobenden Erklärung der nachherigen scharfen Vorwürfe uns erinnern und sowohl Lob als Tadel auf das sittliche Leben des Dichters beziehen wollen, so dürfte der Mann denn doch ziemlich räthselhaft werden. Er wäre also bis zu seinem 27. Lebensjahre sittlich untadelhaft gewesen, dann ins Gegentheil umgeschlagen und in sittliche Verirrungen gerathen. Gewiss ein Fall, der ein psychologisches Räthsel involvirt. Aus *Vita Nuova* und *Convito* gewinnen wir freilich ein etwas anderes Bild. So lange Beatrice lebte, erfüllte die Liebe zu ihr sein ganzes Wesen; nach ihrem Tode hat er sie zuerst lange beweint, dann ist er einerseits in die Ehe und den Staatsdienst getreten, andererseits hat er sich philosophischen Studien gewidmet und sich für dieselben nach und nach bis zum Enthusiasmus begeistert. Dass diese neuen Studien eine intellectuelle Revolution in seinem Innern hervorbringen konnten, ist nicht allein denkbar, sondern sehr natürlich, während es andererseits rein undenkbar ist, dass der Ehemann, der Staatsmann, der eifrige Jünger der Philosophie sittlich schlechter gewesen sei, als der Jüngling, der für die Frau des Messer Simone dei Bardi schwärmte.

---

[84]) *Preparazione istor., e crit.* II, 95: "*E pur quello fu il tempo per lui più pericoloso, quando egli amò d' amore, femina in carne, e bella, ancorchè virtuosa: io non intendo in questa parte difenderlo.*"

Wie dem aber sei, so viel steht durch die Zeugnisse Dante's selbst fest, dass er sich aus der Zeit seiner Jugend bis zum Tode Beatrice's keiner Schuld, sei es sittlicher sei es intellectueller Natur, bewusst war, die er im irdischen Paradiese hätte bereuen sollen. Was ihm hier vorgeworfen wird, was er hier selbst gesteht und bereut, das sind alles Dinge, welche in das letzte Decennium des 13. Jahrhunderts fallen. Auf diese Zeit, d. h. auf die Jahre 1291—1300 ist zu beschränken was Wegele[85]) eine "sittliche Krisis" und eine "wüste Lebensepoche" nennt, auf diese Jahre ist zu beschränken das "Leben nach Epikuräer Weise", welches Notter[86]) bei unserm Dichter anzunehmen geneigt ist. Wir dürfen nicht weiter zurück, denn nach Dante's Selbstzeugniss war er bis zum Tode Beatrice's den rechten Weg gegangen; wir dürfen nicht weiter herunter, denn nach der im ganzen Gedichte streng festgehaltenen poetischen Fiction hat die Scene im irdischen Paradiese im Frühjahr 1300 stattgefunden und zukünftige Sünden konnte ihm weder Beatrice vorwerfen noch er bekennen; wir dürfen diese Periode auch nicht auf die Zeit zwischen dem Tode Beatrice's und Dante's Verheirathung beschränken, wie Wegele thut[87]) denn einerseits dauerte sie nach Dante's Zeugniss bis Beatrice der Todten Pforte besucht, d. h. bis zu dem Zeitpunkte da die Vision der Göttlichen Komödie anhebt, andererseits wissen wir, abermals aus Dante's Selbstzeugniss, dass er etwas mehr als ein Jahr Beatrice beweint und erst nach dieser Zeit, also nicht eben lange vor seiner Heirath, die sogenannte "sittliche Krisis" eintrat.[88]) Somit fällt die "sittliche Krisis", wenn man sie so nennen will, in die Jahre 1291—1300.

---

[85]) Dante Alighieri (2. Aufl.), S. 89.

[86]) A. a. O., II, 773.

[87]) A. a. O.

[88]) Vgl. *Vita Nuova*, Cap. 35. 36. *Convito* II, 2. Nach der *Vita Nuova* begann die "Krisis" einige Zeit nach dem 9. Juni 1291, nach *Convito* nachdem "der Stern der Venus sich zweimal umgewälzt hatte in

Was wissen wir nun aber sonst über das Leben Dante's in diesen Jahren? Wir wissen, dass er nicht lange nach Beginn jener "kritischen" Epoche durch seine Heirath mit Gemma Donati eine Familie gründete; dass er nach und nach in eben diesen Jahren Vater mehrerer Kinder wurde; dass er im Laufe des Jahres 1295 von dem König von Ungarn, Karl Martell, bei dessen mehrwöchentlichem Aufenthalt in Florenz besonders ausgezeichnet wurde[89]); dass er in dieser Zeit aus dem Adel schied und sich in die Zunft der Aerzte und Apotheker einschreiben liess; dass er um 1296 als Rathsmitglied seine bürgerlichen Rechte ausübte[90]); dass er in eben diesen Jahren "im Dienste der Republik viel verwendet wurde"[91]); dass er in diesen Jahren die *Vita Nuova* und sehr wahrscheinlich die Schrift über die Monarchie schrieb; dass er mit riesigem Eifer wissenschaftlichen, namentlich philosophischen Studien oblag; dass er sich das Vertrauen und die Achtung seiner Mitbürger in dem Masse erwarb, dass sie ihn am Ende der Epoche mit der höchsten Würde betrauten, welche die Republik zu vergeben hatte.

---

jenem seinem Kreise, welcher ihn als Abendstern und als Morgenstern erscheinen lässt zufolge der beiden verschiedenen Zeiten seit dem Heimgange jener seligen Beatrice". Ihren Umlauf um die Sonne vollendet nun Venus in 224 Tagen 16 Stunden 49′ 7″; also begann die "Krisis" erst im September 1291. Nach *Convito* und *Vita Nuova* begann die "Krisis" mit dem Anblick der *Donna gentile*, wovon Dante im *Convito* (II, 16) des bestimmtesten erklärt, sie sei gewesen "*la bellissima e onestissima Figlia delio Imperadore dell' universo, alla quale Pittagora pose nome Filosofia*". Nach Purg. XXX, 124 begann die "Krisis" allerdings *sì tosto* nach Beatrice's Tod; indess ist der Ausdruck *sì tosto* nicht allzu buchstäblich zu nehmen, sondern mit den Angaben der *Vita Nuova* und des *Convito* zu verbinden, um so mehr, als auch nach Purg. XXX, 126 die "Krisis" damit begann, dass Dante sich der Beatrice entzog und einer andern sich ergab.

[89]) Vgl. Parad. VIII, 55 fg. Wegele, a. a. O., S. 99 fg.

[90]) Vgl. Fraticelli, *Vita di Dante* (Florenz 1861), S. 135. Wegele, a. a. O., S. 100. Mein Werk: Dante Alighieri, S. 175 fg.

[91]) Leonardo Bruni, *Vita di Dante.*

Das ist in kurzen Umrissen was sich aus Dante's Leben in diesen Jahren urkundlich nachweisen lässt. Ich frage nun: wie stimmt dazu die "wüste Lebensepoche", wie das "Leben nach Epikuräer Weise", wie das *frequentare le cene splendide, il ricercare i piatti squisiti e l' andar girando per le bettole*[92]), dessen man unsern Dichter beschuldigen will? Beziehen wir die Vorwürfe Beatrice's auf das praktische Leben des Dichters, auf Verderbtheit der Sitten, so gerathen wir in ein Nest von Widersprüchen und Undenkbarkeiten, aus dem kein Ausweg zu finden ist. Sinnliche, sexuelle Verirrungen, und daneben Dante's Heirath und Familienleben; epikuräische Lebensweise, und zugleich die angestrengteste Thätigkeit im Dienste der Wissenschaft und des Staats; ein "wüstes" Leben, und zugleich Auszeichnungen von Königen sowie von seinen Mitbürgern: das räume zusammen wer kann.

Ganz anders stellt sich dagegen die Sache, wenn wir die Vorwürfe Beatrice's einfach auf intellectuelle Verirrungen beziehen.[93]) Wir begreifen dann sehr wohl, dass der Mann, der bis dahin im kindlichen Glauben gelebt, auf andere Bahnen gerieth, wie er tief in das Studium der Philosophie eindrang. Wir finden es dann ganz erklärlich und natürlich, dass unter dem Einflusse dieser Studien, sowie unter dem Einflusse der Sorge um das Wohl seiner Familie sowie um das Staatswohl, seine religiösen Ansichten, überhaupt seine ganze Weltanschauung wesentlich modificirt wurde. Wir werden dann nichts Unbegreifliches mehr darin erblicken, dass der Gatte, der Familienvater, der Staatsmann, der philosophische Forscher vom Ideale

---

[92]) Witte, *Rivista Internazionale*, 1876, S. 7.

[93]) Es ist wohl kaum nöthig, erst ausdrücklich zu erklären, dass ich vom Standpunkt des Dichters und seiner Zeit aus rede, ohne irgendwie die Frage berühren zu wollen, ob das, was ihm und seiner Zeit im allgemeinen als "Verirrung" erschien, auch vom modernen Standpunkte aus eine solche Bezeichnung verdienen würde.

abfiel, wofür er in seiner Jugend geschwärmt. Auch hat es dann nichts Befremdliches, dass er später, als das Unglück über ihn hereingebrochen und ihn innerlich gebeugt, seine Bestrebungen während dieser Periode als eitle und verderbenbringende verurtheilte und mit sehnendem Verlangen nach jener frühern Periode seines Lebens zurückblickte, da er im reinen Streben nach einem hehren Ideale den Frieden Gottes, den Frieden mit der Welt, den Frieden mit sich selbst gefunden hatte. Es wird uns dann vollkommen einleuchten, dass ihn die philosophische Speculation von der kindlichen Einfalt der Religion entfernte und die harte Prüfung ihn wieder in die Arme des religiösen Glaubens zurückführte. Dante ist nicht der Erste und nicht der Letzte, der solche sich durchkreuzende Wege gegangen. Die Geschichte ist überreich an ähnlichen Beispielen.

Sehen wir aber vorerst, nach welcher Seite die weitern Vorwürfe und Geständnisse hindrängen.

Was Beatrice dem Dichter zur Last zu legen hat, das fasst sie zusammen in dem kurzen Worte: "Er verliess mich und gab sich andern hin!"[94]) Man beachte aber, dass die Beschuldigung nicht so weit sich steigert um dem Dichter vorzuwerfen, er habe sich gänzlich von Beatrice abgewendet. Nur weniger lieb und theuer sei sie ihm geworden.[95]) Er hatte sie also nicht gänzlich vergessen, sich nicht ganz losgetrennt von ihr. Nur erkaltet war er in seiner Liebe, nur immer blässer war ihr Bild in seiner

---

[94]) Purg. XXX, 126:

Questi si tolse a me, e diessi altrui.

Altrui wird bekanntlich für jede Zahl gebraucht (vgl. Blanc, Ital. Gram., S. 323). Man kann daher zweifelhaft sein, ob hier von einer oder von mehrern die Rede ist, denen sich Dante nach Beatrice's Tode hingab. Wegen des Gegensatzes zur Einen Beatrice, sowie des Umstandes wegen, dass Dante in der *Vita Nuova* und im *Convito* immer nur von einer spricht, möchte ich auch hier das *altrui* als Singular auffassen.

[95]) Ebend. V. 129: *Fu' io a lui men cara e men gradita.*

Seele geworden, ohne dass es je gänzlich hätte verwischt werden können. In der That möchte nicht behauptet werden, weder dass Dante jemals die Geliebte seiner Jugend völlig vergessen, noch auch, dass er dem christlichen Glauben geradezu den Rücken gekehrt hätte.

Immerhin aber eine "Untreue", der er sich Beatrice gegenüber schuldig bekennt. Wer ist denn die Beatrice des irdischen Paradieses, welche einer solchen Untreue ihn züchtigt? Ist sie blos das irdische Weib, die Tochter des Folco Portinari? Oder ist sie hier blosse Allegorie? Oder beides zumal?

Der Zusammenhang zwischen den Vorwürfen Beatrice's und Dante's Erzählung in der *Vita Nuova* lässt allerdings nicht daran zweifeln, dass der nächste, auf der Oberfläche liegende Sinn jener Vorwürfe dahin geht, Dante habe sich durch neuen Liebreiz bald nach Beatrice's Tod verlocken lassen und darüber die Jugendgeliebte vergessen. Wir haben indess bereits gesehen, dass Dante's Liebe zur *Donna gentile* sehr unschuldiger Natur war und dass das darauf bezügliche etwaige Schuldbewusstsein des Dichters keineswegs hinreicht, um die ergreifende Scene im irdischen Paradiese zu erklären. Dazu kommt, dass, wenn Beatrice wirklich blos als wirkliches Weib redet, ihre Vorwürfe sich etwas sonderbar ausnehmen würden. Welches Recht hatte die Tochter des Folco Portinari, die Dante's Liebe nicht erwidert zu haben scheint, Treue und Beständigkeit von ihm zu fordern? Was berechtigte die Gemahlin des Messer Simone dei Bardi einem Dritten Vorwürfe zu machen, dass er sein Herz, auf das sie keinen Anspruch erheben konnte, ohne selbst eine Schuld auf sich zu laden, einer Andern zugewendet? Ich kenne den ritterlichen Frauencultus des Mittelalters sehr wohl: bietet er aber einen irgend genügenden Erklärungsgrund des auffallenden Umstandes, der hier vorliegt?

Hierzu kommt die unzweideutige und bestimmte Erklärung Dante's im *Convito*, dass die Dame, die er nach Beatrice's Tod

geliebt; die Philosophie gewesen sei. Lassen wir hier die Frage auf sich beruhen, wie diese allegorisirte *Donna gentile* zur leiblichen sich verhält, denn diese Frage ist hier von keinem Belange.[96]) Es genügt zu bemerken, dass die Reihenfolge in den Entwickelungsphasen des Dichters nur die sein kann: Zuerst die Liebe zu Beatrice, dann die Neigung zur *Donna gentile*, oder richtiger zu *Donne gentili*, dann die Allegorisirung der *Donne gentili* zum Symbol der Philosophie, endlich die Rückkehr zum Andenken an Beatrice. Wenn nun nicht zu leugnen ist, dass das *diessi altrui* in Purgatario XXX, 126 auf die *Donna gentile* der *Vita Nuova* zurückweist, so ist doch nicht zu übersehen, dass zwischen *Vita Nuova* und *Divina Commedia* das *Convito*

---

[96]) Ich habe früher (Dante Alighieri, S. 259 fg. Jahrbuch III, 31 fg.) diese Frage durch die Hypothese zu beantworten versucht, dass mehrere weibliche Wesen, für welche Dante Neigung gefühlt, im *Convito* zu dem Einen Symbol der Philosophie geworden; eine Hypothese, an der ich auch jetzt festhalten muss, da sie allein die vorliegenden Schwierigkeiten zu lösen geeignet scheint. In seiner Ausgabe der *Vita Nuova* (*Prolegomeni* XII—XIV) hat Witte diese Hypothese angenommen, sie aber dahin modificirt, dass er die Eine *Donna gentile* der *Vita Nuova* als das spätere Symbol der Philosophie ansieht; vgl. pag. XII: "*Diremo dunque due essere le Donne gentili che distornarono il nostro Poeta dall' inalterabile fedeltà alla memoria di Beatrice: reale l' una, quella della Vita Nuova; tutta allegorica l' altra, celebrata sotto l' istesso nome nel Convivio. E così due ancora saranno state le così dette infedeltà, di cui Dante stesso s' incolpa: più o meno fisica l' una, benchè limitata al conforto che l' aut. provava a mirare le belle fattezze, e gli atti compassionevoli di quella vaga giovane, alla quale per quanto sembra non diresse mai una parola, infedeltà, inquanto si può dir tale, commessa verso la figlia di Folco Portinari; tutta intellettuale l' altra, che senza far torto alcuno alla Beatrice reale, avviluppando il Poeta nelle dispute, nei dubbi e negli errori della speculazione filosofica, l' alienarono della Beatrice allegorizzata come figura della scienza divina.*" Auch ich würde diese Modification annehmen, wenn dieselbe nur nicht den Dichter in einen grellen Widerspruch mit sich selbst brächte, da er in der *Vita Nuova* betheuert, seine Liebe zur *Donna gentile* habe nur *alquanti di* gedauert, während er im *Convito* von Jahren spricht. Man vergleiche hierüber mein: Dante Alighieri, S. 256—262.

mitten inne liegt, worin so feierlich erklärt wird, die *Donna gentile* der *Vita Nuova* sei eine allegorische Einkleidung der Philosophie, und weiter nichts als ein Symbol. Da nun weder in der *Divina Commedia* noch sonst irgendwo in den spätern Schriften Dante's auch nicht der Schatten einer Retractation jener feierlichen Betheuerung im *Convito* vorkommt, so muss das *altrui* in Uebereinstimmung mit dem *Convito* erklärt werden, wonach der Dichter in erster Linie und hauptsächlich an seine Hingabe an die *Donna gentile* als Symbol, d. h. an die Philosophie gedacht wissen will. Es wäre unstatthaft, bei Auslegung dieser Stelle des Purgatorio einfach auf die *Vita Nuova* zurückzugehen und das der Zeit nach der *Divina Commedia* viel näher liegende Mittelglied, nämlich das *Convito* zu ignoriren. Mag Dante, als er in der *Vita Nuova* von jener *Donna gentile* berichtete, schon an die Philosophie gedacht haben oder nicht: Thatsache ist, dass er sie später für das Symbol der Philosophie erklärt hat und an dieser Erklärung hat sich eine richtige Exegese der *Divina Commedia* zu halten.

Me und *altrui* bilden an unserer Stelle einen scharfen Gegensatz. Unter *altrui* ist die *Donna gentile*, d. h. nach dem soeben Erörterten die Philosophie gemeint. Dante's Schuld besteht somit zunächst darin, dass er Beatrice verlassen, um sich der Philosophie hinzugeben. Bildet aber die Philosophie den Gegensatz zu Beatrice, so muss auch diese hier vorzüglich Symbol sein, da es ungereimt wäre, eine reale Persönlichkeit und eine Allegorie als directe Gegensätze einander gegenüberzustellen. Es findet dies eine weitere Bestätigung darin, dass in der ganzen Scene des irdischen Paradieses Beatrice vorzüglich eine allegorische Person ist, so sehr, dass die reale Tochter des Messer Folco nahezu ganz verschwindet. Nun ist die Beatrice der *Divina Commedia* das Symbol des kirchlichen Regiments, der kirchlichen Autorität, welcher nach Dante die Aufgabe obliegt, den Menschen gemäss der göttlichen Offenbarung zur höhern

Seligkeit zu leiten.[97]) Daher lautet der Vorwurf, den Beatrice dem Dichter macht, seines allegorischen Gewandes entkleidet, dahin: Dieser entzog sich der Leitung der göttlichen Offenbarung um sich derjenigen der Philosophie anzuvertrauen.

Nachdem die Zeit näher angegeben ist, wann diese Abkehr von den Bahnen der Offenbarung geschah, wird ein weiterer Vorwurf beigefügt. Er, fährt Beatrice fort, wandte seine Schritte zu falschen Wegen, folgte Bildern eines trügerischen Gutes, die kein Versprechen vollkommen halten.[98]) Die Folge seiner Abwendung von Beatrice war also das Gerathen auf falsche Wege. Denkt man aber bei der *via non vera* an "sinnliche Verirrungen"

---

[97]) Vgl. *De Monarchia*, III, 15. Diese Auffassung der allegorischen Bedeutung der Beatrice der *Divina Commedia* habe ich bereits vor acht Jahren zuerst aufgestellt (Dante Alighieri, S. 501), und dann in meinem Commentar an allen bezüglichen Stellen im einzelnen als die richtige nachgewiesen. Soweit ich sehe ist dieselbe bisjetzt blos von H. Keller acceptirt worden, nach welchem Beatrice "das Bild eines Oberhauptes der Kirche" ist (Dante und seine Zeit, S. 27). Witte bleibt auch noch in der jüngst erschienenen Ausgabe der *Vita Nuova* bei der gewöhnlichen Auffassung, wonach Beatrice das Symbol der göttlichen Wissenschaft, d. h. der Theologie ist (*Proleg.*, S. XIV, siehe die vorige Anm.) Notter (II, 721) will sie als "die mit Gott verbindende und dadurch den Menschen beseligende Kraft" aufgefasst wissen. Da aber nach allen Erklärungen Beatrice in engstem Zusammenhange mit der göttlichen Offenbarung steht, so wird durch dieselben das Ergebniss der im Texte gegebenen Exegese kaum geändert.

[98]) Purg. XXX, 130 fg.:

E volse i passi suoi per via non vera,
Imagini di ben seguendo false,
Che nulla promission rendono intera.

Die *via non vera* bildet den Gegensatz zur *dritta parte* des V. 123. Wie die *dritta parte* auf die *dritta via* (Inf. I, 3) zurückweist, so die *via non vera* auf die *selva oscura*. Die Bilder, zum Theil auch die Ausdrücke, sind hier theils aus der Schrift (Jes. LXV, 2. Sprüche II, 13—15. II Petr. II, 15), theils aus Boëtius (*Cons. phil.*, lib. III, 8. 9. [ed Peiper], S. 65. 70) entnommen. Vgl. meinen Commentar, II, 683.

an ein "epikuräisches Leben" u. dgl., wie in aller Welt kann man dann sagen, dass dies die Folge davon gewesen sei, dass Dante's Liebe zur Gemahlin des Simone dei Bardi erkaltete, nachdem sie zu den Todten gegangen? Wogegen nach der kirchlichen Anschauung der Mensch allerdings auf Irrwege gerathen muss, sobald er der Leitung der göttlichen Offenbarung sich entzieht. Diese Abwege, auf welche Dante gerieth, könnten an sich ebenso wohl sittlicher als auch intellectueller Natur sein. Da er aber selbst im *Convito* wiederholt und mit Nachdruck versichert, er habe nach Beatrice's Tode der Philosophie sich geweiht, so werden wir bei der *via non vera* eben an die Wege der philosophischen Speculation denken müssen, und nicht etwa an Verkehrtheiten des praktischen Lebens, wovon, wie bereits nachgewiesen, keine Spuren sich sonst auffinden lassen.

Bevor wir dem Dichter weiter folgen, scheint es erspriesslich eine andere Betrachtung anzustellen. Dass die ganze Darstellung der Scene zwischen Dante und Beatrice eine allegorische, die Reden der verklärten Jugendgeliebte des Dichters bildlich sind, liegt zu sehr auf der Hand, als dass jemandem einfallen könnte es zu bestreiten. Es ist nun hier von einer "Untreue" die Rede, deren sich Dante schuldig gemacht. Die "Untreue" setzt einen "Bund" voraus. Woher mag der Dichter diese bildliche Redeweise entnommen haben? Die Antwort hierauf ist nicht schwer. Oft wird in den biblischen Schriften das innige Verhältniss des Menschen zu Gott bildlich als ein Ehebündniss und dem entsprechend der Abfall des Menschen von Gott als eine "Untreue", als Ehebruch bezeichnet. Dante, der sich in den biblischen Schriften sehr wohl bewandert erweist und öfters des biblischen Sprachgebrauchs sich bedient, hat ohne Zweifel auch hier die bildliche Redeweise der Propheten im Auge gehabt. Da Beatrice ihm einst eine Führerin zu Gott gewesen, da sie allegorisch die offenbarungsgemässe Leiterin des Menschen zu Gott ist, so wird die "Untreue" gegen sie gleichbedeutend sein mit einem Abfall von Gott.

Die Vorwürfe werden immer schärfer. Bis dahin hat ihm Beatrice Untreue, Gerathen auf Irrwege, Verfolgung trügerischer Glücksbilder zur Last gelegt, nun wird ihm noch Verhärtung des Gewissens vorgerückt. Sie habe ihm Eingebungen erfleht, durch Träume und auf andere Weise ihn zurückgerufen: Alles vergebens; er habe nicht darauf geachtet.[99]) Sie hat also gesucht ihn vom Verderben zu retten und ihn durch Träume und *altrimenti*, d. h. wohl durch Visionen, gewarnt. Sie hat demnach gethan, was sonst Gott mit den Menschen zu thun pflegt. "Denn einmal redet Gott, und zweimal — man achtet es nicht — im Traum, im Nachtgesicht; um den Menschen abzuziehen vom Thun, und dass er Uebermuth vom Mann entferne. — Sieh, all dieses thut Gott zwei, drei mal mit dem Menschen, um ihn zurückzuführen vom Grabe, dass er erleuchtet werde vom Lichte des Lebens."[100]) Die Träume und Visionen, wodurch Beatrice ihren Freund auf andere Bahnen zu lenken gesucht, weisen uns auf die *Vita Nuova* zurück, wo von zwei Visionen berichtet wird, wodurch Dante von der verklärten Beatrice gewarnt wurde.[101])

---

[99]) Purg. XXX, 133 fg.:

Nè l' impetrare spirazion mi valse,
Con le quali ed in sogno ed altrimenti
Lo rivocai; sì poco a lui ne calse.

[100]) Hiob XXXIII, 14. 15. 17. 29. 30. Die Stelle ist oben nach der Uebersetzung De Wette's angeführt. Dass dem Dichter in der vorhin angeführten Terzine diese Bibelstelle vorgeschwebt, scheint unzweifelhaft. Zur Vergleichung mag die Stelle nach der Uebersetzung beigefügt werden, die Dante allein zugänglich war: "*Semel loquitur Deus, et secundo id ipsum non repetit. Per somnium in visione nocturna, — — ut avertat hominem ab his, quae facit, et liberet eum de superbia. Ecce, haec omnia operatur Deus tribus vicibus per singulos. Ut revocet animas eorum a corruptione, et illuminet luce viventium.*"

[101]) *Vita Nuova*, Cap. 40: "*Contra questo avversario della ragione si levò un dì, quasi nell' ora di nona, una forte immaginazione in me; chè mi parea vedere questa gloriosa Beatrice con quelle vestimenta sanguigne, colle quali apparve prima agli occhi miei, e pareami giovane in simile etade a quella, in che prima la vidi. Allora incominciai a pensare di*

Indem aber beigefügt wird, dass alles das nichts geholfen, da er nicht darauf geachtet habe, ergibt sich eine Schwierigkeit, die allerdings von allen Auslegern unbeachtet geblieben[102]), die aber nichtsdestoweniger sehr erheblich scheint und zu wichtigen Consequenzen führen dürfte.

Nach der *Vita Nuova* sind nämlich die Traumgesichte, auf welche hier zurückgewiesen wird, nicht wirkungslos an dem Dichter vorübergegangen. Ihre Wirkung war im Gegentheil eine gewaltige, erschütternde. Bei der ersten Vision erwacht der Gedanke an Beatrice mächtig in seiner Brust wieder und damit zugleich schmerzliche Reue und bittere Scham darüber, dass er sie einige Tage hindurch beinahe vergessen und sich durch neuen Liebreiz verlocken lassen. Alle seine Gedanken kehren zu Beatrice zurück; so gross ist sein Schmerz, so tief seine Reue, dass er seinen Thränen kein Ziel zu setzen vermag. Er ist so gewaltig erschüttert, dass er sich durch allzu anhaltendes Weinen ein Augenübel zuzieht. Womöglich noch grösser ist die Wirkung der zweiten Vision, mit deren Erwähnung die *Vita Nuova* schliesst. Die Liebe zu Beatrice geht hier in Ehrfurcht über. Die Vision reift in ihm den Entschluss, fortan die Kraft seines Lebens ihrer

---

lei; e ricordandomene, secondo l' ordine del tempo passato, lo mio core incominciò dolorosamente a pentirsi del desiderio, a cui così vilmente s' era lasciato possedere alquanti dì contro alla costanza della ragione: e discacciato questo cotal malvagio desiderio, si rivolsero tutti i miei pensamenti alla loro gentilissima Beatrice." Cap. 43: "*Appresso a questo sonetto apparve a me una mirabil visione, nella quale vidi cose, che mi fecero proporre di non dir più di questa benedetta, infino a tanto che io non potessi più degnamente trattare di lei.*"

[102]) Soweit ich sehe hat nach meinem Vorgange nur Witte darauf aufmerksam gemacht, *Vita Nuova*, S. 112: "*Al dire del Purgatorio* (XXX, 133) *questa prima apparizione di Beatrice non sarebbe stata sufficiente per ritrar l' aut. dal falso piacere di quella Donna gentile.*" Eine Lösung der Schwierigkeit ist hier aber auch nicht einmal versucht. Ich habe früher (in meinem Commentar zum Purg., S. 683 fg.) den Weg angedeutet, auf dem sie sich meines Erachtens lösen lässt und führe hier die dort niedergelegten Gedanken, sie ergänzend, weiter aus.

Verherrlichung zu weihen. Er scheidet mit dem Vorsatz, sich nunmehr ganz in die Studien zu versenken, um dadurch fähig zu werden Beatrice's Lob und Ruhm würdig zu besingen. Und wie glänzend er sein Vorhaben zur Ausführung gebracht, zeigt sein Hauptwerk, dieses "ewige Denkmal", welches er der Jugendgeliebten errichtet.

Hier dagegen wird mit grosser Bestimmtheit gesagt, wirkungslos seien jene Traumgesichte geblieben, wenig oder gar nichts habe er sich drum bekümmert. Und weit entfernt, dass diese Klage irgendwie modificirt würde, wird sie vielmehr durch Dante's eigenes Geständniss feierlich bestätigt.[103])

Es liegt demnach zwischen den Angaben der *Vita Nuova* und denen der *Commedia* ein Widerspruch vor, wie man ihn sich kaum greller denken könnte. Da es aber nicht wahrscheinlich ist, dass der Dichter in dem Momente sich auf so auffallende Weise selbst widersprochen habe, wo er unzweideutig auf die Erzählungen der *Vita Nuova* sich bezieht, so werden wir uns umzusehen haben, auf welchem Wege sich etwa die so verschiedenen Angaben in Einklang bringen lassen.

Begnügt man sich nicht mit Ausreden, wie mit der ebenso wohlfeilen als unbegründeten, die mittelbaren und unmittelbaren Geständnisse[104]) Dante's in den letzten Gesängen des Purgatorium seien übertrieben, oder er habe sich, als er die bezüglichen Abschnitte der *Vita Nuova* schrieb einer (undenkbaren und unerklärbaren) Selbsttäuschung hingegeben, oder was dergleichen Ausflüchte mehr sind, — begnügt man sich nicht damit, macht man vielmehr Ernst mit der Sache, so dürften meines Erachtens nur drei Wege (beziehungsweise drei Annahmen) offen stehen, um die unleugbar

---

[103]) Purg. XXXI, 13 fg.

[104]) Mittelbare Geständnisse nenne ich Alles, was der Dichter von sich und seinem Leben in Form von Vorwürfen aussagt, die ihm von Anderen, — hier also von Beatrice — gemacht werden.

vorliegende Schwierigkeit zu heben. Zuerst böte sich die Annahme dar, die Aussagen der *Commedia* als eine Ergänzung und Berichtigung derjenigen der *Vita Nuova* in dem Sinne aufzufassen, dass die in der *Vita Nuova* berichtete Wirkung der Traumgesichte keine nachhaltige gewesen, daher letztere in der *Commedia* als wirkungslos bezeichnet würden. Demgemäss müsste man sich vorstellen, dass Dante seine Liebe zur *Donna gentile* infolge der ersten Vision bereut und verurtheilt, dass er infolge der ersten und vielleicht noch mehr der zweiten Vision zum Andenken an seine Beatrice zurückgekehrt, einige Zeit nach Abschluss der *Vita Nuova* aber sein Herz hinwiederum sich von dem *malvagio desiderio* hätte in Besitz nehmen lassen, er somit abermals seine Beatrice vergessen um die nämliche *Donna gentile* zu lieben. Auf diesem Wege weiter schreitend könnte man auch noch zu der fernern Annahme gelangen, die *amori* zwischen Dante und der *Donna gentile* hätten zuletzt zu einem Resultate sehr gewöhnlicher Natur geführt, d. h. die geheimnissvolle *Donna gentile* der *Vita Nuova* sei niemand anders als Gemma Donati, Dante's nachherige Gemahlin. Ich habe diese Annahme, die gegenwärtig meines Wissens nur von Boehmer vertreten ist, früher eine monstruöse genannt[105]), muss aber jetzt einräumen, dass sie sich allerdings vertheidigen liesse, ständen ihr nur nicht unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Auf die eine sehr wichtige und schon für sich entscheidende hat bereits Witte aufmerksam gemacht[106]) und es mag hier genügen auf das von dem Altmeister des Dante-Studiums Bemerkte zu verweisen. Ferner scheint aber die hierherbezügliche Erzählung der *Vita Nuova* alle und jegliche psychologische Möglichkeit auszuschliessen, dass Dante hinwiederum zu der Liebe zur *Donna gentile* zurückgekehrt sein sollte. Es würde dies, nach solcher Reue, nach solcher

[105]) Vgl. Jahrb., III, 31.
[106]) Jahrb., III, 532 fg.

Scham, nach so viel Thränen, bei dem sonst so ernsten Manne ein unbegreifliches Quantum von Leichtsinn und Wankelmüthigkeit voraussetzen. Dazu kommt noch ein weiterer Umstand. Ich habe früher gegen Böhmer darauf aufmerksam gemacht, dass Dante's in der *Vita Nuova* erzählte Reue und die Ausdrücke womit er dort seine Liebe zur *Donna gentile* qualificirt rein unbegreiflich seien, wenn die *Donna gentile* und Gemma Donati eine und dieselbe Person sind.[107]) Dagegen wendet Böhmer ein[108]), dass die *Vita Nuova* abgeschlossen war, ehe Dante sich verheirathete. Wollten wir aber auch dies annehmen, was ist damit gewonnen? Sind die mittelbaren und unmittelbaren Geständnisse Dante's in den letzten Gesängen des Purgatorio weniger tief gehend, als die der *Vita Nuova?* Wie lässt sich die Scene im irdischen Paradiese denken und erklären, wenn Beatrice's Vorwürfe nach ihrem buchstäblichen Sinn darauf hinauslaufen, dass Dante seine Frau geliebt? Man müsste dann consequenterweise zu der fernern Annahme fortschreiten, dass auch das Purgatorium abgeschlossen war, ehe Dante sich verheirathete! Endlich ist gegen die Annahme, dass die *Donna gentile* identisch mit Gemma sei, zu bemerken, dass jene nach Dante's bestimmter Erklärung im *Convito* ihm — wenn vielleicht auch erst später — zum Symbol der Philosophie geworden, deren Lob er laut verkündet und dass es nicht die Art mittelalterlichen Frauendienstes war, das Lob und die Tugend der eigenen Frau zu besingen. Und welche komische Vorstellung ergäbe sich da! Etwas über ein Jahr nach Beatrice's Tod verliebt sich Dante in Gemma Donati; dann bereut und verabscheut er diese Liebe; dann verliebt er sich abermals in die nämliche Gemma und verehelicht sich mit ihr; noch etwa sechs Jahre nach dem Exil glüht er in begeisterter Liebe zur entfernten

---

[107]) Jahrb., III, 31.
[108]) Ebd. Anm. 5.

Gemahlin und verherrlicht sie im *Convito* als das Symbol der Philosophie, dieser "schönsten und preiswürdigsten Tochter des Herrn des Weltalls"; dann aber nach etlichen Jahren und nachdem die Gemahlin höchst wahrscheinlich bereits zu den Todten gegangen, bereut er wieder tief zerknirscht seine einstige Liebe zu ihr und thut darüber ernstliche Busse! Wer eine solche Vorstellung vollziehen kann, mag es thun; meinerseits vermag ich es nicht.

Eine zweite Annahme zur Beseitigung der oben bezeichneten Schwierigkeit trifft mit der vorigen darin zusammen, dass auch sie die in der *Vita Nuova* erzählte Reue als eine nur vorübergehende, nicht anhaltende und darum im Purgatorio übergangene betrachtet. Nicht jedoch als ob jene Reue damals schon keine ernstliche gewesen wäre; nicht als ob Dante wieder der Neigung zu jener selben *Donna gentile* Raum in seinem Herzen gegeben; nicht als ob die *Donna gentile* Eins wäre mit Gemma Donati; vielmehr müsste man sich die Sache so denken: Nach jener ersten Vision bereute es der Dichter sehr ernstlich und aufrichtig, sich durch den Liebreiz der *Donna gentile* seiner Beatrice, resp. dem Andenken an sie, entfremdet zu haben; dieser Reue ungeachtet vermochte er aber in spätern Jahren nicht, dem Liebesreiz anderer Damen zu widerstehen und liess sich abermals verlocken. Dadurch war die frühere Reue gleichsam wieder hinweggewischt, sodass Beatrice mit Recht sagen kann, die Traumgesichte hätten bei ihm nichts geholfen. Sofern man bei dem *si tolse a me e diessi altrui* an eine Untreue gegen die reale Beatrice und eine Hingabe an andere reale weibliche Wesen denken will, dürfte diese Lösung die einzige annehmbare sein.[109])

[109]) Man beachte, dass Beatrice nicht speciell von Einer spricht, der sich Dante ergeben, sondern ganz allgemein von *altrui*; dass ferner, wie ich bereits Jahrbuch, III, 32, angedeutet, die in mehreren lyrischen Ge-

Damit ist aber die dritte der möglichen Annahmen zu verbinden, dass nämlich, wie in dem irdischen Paradiese die reale Beatrice hinter der allegorischen ganz zurücktritt, so auch die reale *Donna gentile* hinter der allegorischen. Die Sprechende ist in erster Linie die personificirte Trägerin und Verwalterin der göttlichen Offenbarung an die Menschen; ihr Gegensatz, die *altrui*, sonach etwas der göttlichen Offenbarung entgegengesetztes, also jene Philosophie, die, wenn sie auch nicht gerade der Offenbarung feindlich entgegensteht, doch deren Leitung sich entschlagen zu dürfen meint.[110]) Läuft dann der frühere Vorwurf:

---

dichten Dante's hin und wieder geschilderte Dame, welcher er huldigte, wesentlich von der *Donna gentile* der *Vita Nuova* sich unterscheidet. Dagegen scheinen allerdings die Versichérungen des *Convito*, dass die *Donna gentile* der *Vita Nuova* die Philosophie sei, zu sprechen. Es ist aber zu beachten, dass Dante im *Convito* der *Donna gentile* nur Erwähnung thut, sofern er dieselbe allegorisch verwerthen will, daher er, statt eine dritte Dame einzuführen, zu derjenigen zurückgreift, wovon er bereits früher erzählt hatte. Zweck des *Convito* war eben nicht, von allfälligen Liebesabenteuern des Dichters, sondern von seinen philosophischen Studien zu reden. Ein Widerspruch zwischen *Vita Nuova* und *Convito* liegt so wie so vor. Dort wird die Neigung zur *Donna gentile* als *desiderio malvagio, vile,* u. s. w. verurtheilt, hier wird die Liebe zur *Donna gentile* als hohe Tugend gepriesen. Erst die *Commedia* kehrt zum Standpunkte der *Vita Nuova* zurück und verurtheilt jene Liebe abermals als Sünde, welche abgebüsst werden muss. Hiernach erhellt, dass, während die *Commedia* an die *Vita Nuova* wieder knüpft, das *Convito* einem ganz andern Standpunkte angehört.

[110]) Lehrreich ist eine Vergleichung der Vorwürfe, die Beatrice hier dem Dichter macht, mit seinen Aussprüchen im *Convito*. Hier nur einige Andeutungen. *Diessi altrui*, wirft ihm Beatrice vor; dazu *Convito* II, 13: *cominciai ad andare — — alle disputazioni de' Filosofanti;* und III, 1: *ond' io fatto amico di questa Donna* (der Philosophie), *cominciai ad amare e ad odiare secondo l' amore e l' odio suo. Si tolse a me;* dazu *Convito* II, 13: *il suo amore* (der Philosophie) *cacciava e distruggeva ogni altro pensiero. Per che io, sentendomi levare dal pensiero del primo amore alla virtù di questo,* u. s. w. *Che nulla promission rendono intera:* dazu die Erwartungen, die Dante von der Philosophie hegte, *Convito* III, 13: *l' Amore della Filosofia conduce mirabili bellezze, cioè contentamento in ciascuna condizione di tempo* u. s. w.

Questi si tolse a me e diessi altrui auf das hinaus, dass sich Dante der Leitung der göttlichen Offenbarung entzogen um der Philosophie zu folgen, dann, aber nur dann konnte Beatrice als die personificirte Inhaberin der Offenbarung mit vollem Rechte und ohne den Angaben der *Vita Nuova* irgendwie zu widersprechen dem Dichter vorwerfen, sich gegen die durch Traumgesichte ihm gewordenen Warnungen verstockt, wenig oder nichts danach gefragt zu haben. Sie konnte es, denn was hatte er nach der *Vita Nuova* bereut? Seine Neigung zu einem irdischen Mädchen, mit dem er auch nicht einmal ein Wort gesprochen zu haben scheint, — zu einem Mädchen, das ihm damals wohl schwerlich schon als Symbol der Philosophie galt. Hatte er aber zugleich auch seine Untreue gegen die allegorische Beatrice, d. h. seine Entfernung von der kindlichen Einfalt des Glaubens und seine rückhaltlose Hingabe an die Philosophie bereut? Nein, denn als er das 40. Capitel der *Vita Nuova* schrieb hatte er das, was er "die Süssigkeit der Philosophie" nennt noch nicht zu schmecken begonnen, er befand sich im günstigsten Falle erst in den Vorhallen der philosophischen Studien.[111]) Damals hatte er somit in dieser Richtung kaum etwas zu bereuen. Die Vision sollte ihm zur Warnung dienen vor einer bevorstehenden Gefahr, die etwas mehr zu bedeuten hatte, als die höchst unschuldige und durchaus reine Neigung zu einem edlen weiblichen Wesen, die Gefahr nämlich, mit der verklärten Beatrice zugleich auch

---

Si poco a lui ne calse: dazu *Convito* III, 14: *Dove questo amore (della Filosofia) splende, tutti gli altri amori si fanno scuri e quasi spenti — — E però li Filosofi eccellentissimi nelli loro atti apertamente il dimostrano; per li quali sapemo essi tutte l' altre cose, fuori che la Sapienza, avere messe a non calere.* Eine auf das Einzelne eingehende Vergleichung zeigt, dass alle Vorwürfe Beatrice's sich unverkennbar auf Behauptungen beziehen, welche Dante im *Convito* ausgesprochen hatte.

[111]) Dies ergibt sich, sofern man die *alquanti dì* (*Vita Nuova* cap. 40) nicht auf Jahre ausdehnen will, aus der Vergleichung von *Vita Nuova* cap. 36. 37. 40. mit *Convito* tr. II, cap. 13.

jenen Gott aus den Augen zu verlieren, zu dem sie ihm einst eine Führerin gewesen. In dieser Beziehung hat die Vision allerdings nichts geholfen, denn er hat sie nicht verstanden. Ebensowenig hat er die *mirabile visione* in diesem Sinne verstanden, deren im Schlusscapitel der *Vita Nuova* Erwähnung geschieht. Anstatt sich dadurch bestimmen zu lassen von der betretenen Bahn philosophischer Speculation abzulenken und zu den verlassenen Pfaden kindlich-demüthigen Glaubens zurückzukehren, wird ihm die *mirabile visione* vielmehr zu einem Sporne, sich noch tiefer in die Studien zu versenken. Ob philosophische oder andere Studien, das erfahren wir aus der *Vita Nuova* freilich nicht; aber hier tritt das *Convito* ergänzend ein und belehrt uns, dass allerdings philosophische Speculation es war, der er sich mit enthusiastischem Eifer hingegeben. Mit voller Wahrheit konnte ihm daher die allegorische Beatrice das vorwerfen, was die reale nicht gekonnt hätte, ohne seine Erzählung in der *Vita Nuova* auf die schärfste Weise Lügen zu strafen.

Die bittere Reue, wovon die *Vita Nuova* berichtet, ist also in den Augen Beatrice's, d. h. in den Augen Dante's selbst auf seinem spätern Standpunkte, eine werthlose, weil sie sich auf Aeusserliches bezog und nicht in die Tiefen des Herzens, des innersten Glaubenslebens drang. Dahin führt uns auch der weitere Vorwurf, der die Grösse seines Falles hervorhebt.

So tief sank er hinab, dass alle Mittel
Zu seinem Heil schon unzureichend waren,
Als nur, ihm das verlorne Volk zu zeigen.[112])

---

[112]) Purg. XXX, 136—138:

Tanto giù cadde, che tutti argomenti
Alla salute sua eran già corti,
Fuor che mostrargli le perdute genti.

m Text habe ich nach Philalethes' Uebersetzung citirt.

Offenbar ist hier von einem *cadere*, von einem Falle die Rede, der, wenn er auch nicht nach jenen vergeblichen Traumgesichten und Visionen erst begann, sich doch damals fortsetzte und immer grösser wurde. Nach der in der *Vita Nuova* berichteten Reue fiel er also immer tiefer und tiefer und sein Aufstehen begann erst mit dem Anschauen des "verlornen Volks", d. h. mit seiner Reise durch die jenseitigen Reiche. Und welcher Art war denn sein Fall? Sittlicher oder intellectueller Natur? Alle Vorwürfe Beatrice's sollen sich ja, so wird versichert[113]), auf sinnliche Verirrungen beziehen. Also nachdem die *Vita Nuova* bereits abgeschlossen, nachdem Dante sich verehelicht, wäre er immer tiefer in das Laster der Sinnlichkeit versunken? Und wie tief? Ganz ausserordentlich. So ausserordentlich, dass kein gewöhnliches Mittel mehr zu seinem Heile hinreichte, dass ausserordentliche Mittel dazu angewendet werden mussten! War er aber wirklich so gottlos und verloren in seinem fünfunddreissigsten Lebensjahre? frägt mit Recht Dionisi.[114]) Hier kommen wir unbedingt nicht über das Dilemma hinaus: Entweder hat sich Dante nach seiner Verehelichung durch sinnliche Ausschweifungen ganz besonders ausgezeichnet, oder aber Beatrice's Vorwürfe beziehen sich nicht auf sinnliche, sondern auf intellectuelle Verirrungen; entweder durch sinnliche Ausschweifungen, oder aber durch freie religiöse Ansichten und Ueberzeugungen ragte er über seine Zeitgenossen ganz ausserordentlich hervor.

Schliesst schon die mit solcher Bestimmtheit und Schärfe hervorgehobene Tiefe des Falles, dessen sich Dante schuldig erklärt, zusammengehalten mit unserer dermaligen Kenntniss von Dante's Leben und Charakter, schlechthin jede Möglichkeit aus,

---

[113]) Wegele, a. a. O., S. 92 fg.

[114]) *Prep. ist. e crit.* II, 98: "*E tanto empio e perduto fu Dante in età di trentacinqu' anni?*"

dabei an Verirrungen sinnlicher, überhaupt praktischer Natur zu denken, so fehlt es auch anderweitig nicht an Andeutungen, welche über die Art dieses Falles weiter aufklären. Namentlich gehört hierher die vielbesprochene Stelle im Schlussgesange des Purgatorium, V. 85 fg. Bei der Wichtigkeit derselben mag eine neue Besprechung dieser Stelle hier am Platze sein.

Drüben am jenseitigen Ufer des Lethestromes, und nachdem er in dessen Wellen die Erinnerung der Sünde äusserlich und innerlich abgewaschen, wird dem Dichter zuerst vergönnt, das süsse Idol seiner Jugend und hehre Ideal seiner spätern Jahre in dem blendenden Glanze himmlischer Herrlichkeit und Schöne zu schauen. Beatrice entschleiert sich ihm. Dante ist versunken in seligem Anschauen, so sehr, dass alle seine Sinne ihre Functionen suspendirt zu haben scheinen und er sich gegen alles, was sonst um ihn her sich ereignet total indifferent verhält. Nur mit Gewalt vermag sein Blick anderswohin gerichtet zu werden, ungerne lässt er sich in seiner seligen Ekstase stören. Bild reiht sich nun an Bild, in den Schicksalen des mystischen Wagens sieht er, prophetisch vor- und rückwärts schauend, in grossartigen Umrissen die Geschichte des sichtbaren Reiches Gottes auf Erden an seinem Auge vorübergehen. Dann, als das monstruöse Symbol der entarteten Kirche seinem Blicke entschwunden, vernimmt er des geistigen Zijon Klagen und Trost, — die Klagen über die Verwüstung des Heiligthums, den Trost der Hoffnung auf die helfende Macht des verherrlichten Hauptes der Kirche. Beatrice, nunmehr mit ihm ausgesöhnt, beginnt ihn zu sich emporzuheben. Noch ist aber ihr Geistesflug zu hoch, als dass ihr der Dichter folgen könnte. Sie selbst weiss es gar wohl: er begreift ihre Rede nicht; nur als Bild soll er sie innen mit sich nehmen. Ja, er trägt sie in sich wie das Wachs die eingegrabene Form des Siegels trägt. Aber warum, so frägt er, warum die hieroglyphische Rede? Warum fliegt Dein ersehntes Wort so hoch empor, dass meine geistige Sehkraft es nur mehr

verliert, je mehr sie nachstrebt? Auf diese Frage wird ihm eine Antwort, welche, den Gegensatz zwischen Göttlichem und Menschlichem hervorhebend, lebhaft an das Prophetenwort erinnert: "Nicht sind meine Gedanken eure Gedanken, und nicht eure Wege meine Wege; sondern wie der Himmel höher ist als die Erde, so sind auch meine Wege höher als eure Wege, und meine Gedanken als eure Gedanken." [115]) Beatrice sagt:

Damit Du würd'gen lernst die Schule, welcher
Du anhingst, und wie wenig ihre Lehre
Im Stand ist, meinem Wort zu folgen (sprach sie),
Und sehst, wie Gottes Wege von den euren
So weit entfernt sind, als von eurer Erde
Der Himmel absteht, der am höchsten eilet. [116])

Es enthalten diese Worte keinen eigentlichen Vorwurf zwar, aber doch eine ernste Erinnerung an die Wege, auf welchen der Dichter früher gewandelt. Einer Schule ist er gefolgt, deren Lehre nicht fähig ist, Beatrice's Wort zu fassen; auf einem Wege ist er gewandelt, der von dem göttlichen so weit entfernt ist, wie der Himmel von der Erde. Was ist das für eine Schule, was ist das für eine Lehre, was ist das für ein Weg?

Wir antworten: Es ist die Schule der Philosophen, welchen Dante folgte, es ist die Lehre des Averroes, Avicenna u. A., es ist der Weg der Speculation, die der göttlichen Offenbarung nicht zu bedürfen wähnt.

Irren wir nicht, so ist dies die Antwort, welche Dante selbst

---

[115]) Jes. LV, 8. 9. Nach der Uebersetzung von Hitzig.

[116]) Purg. XXXIII, 85—89:

Perchè conoschi (disse) quella scuola
Ch' ài seguitata, e veggi sua dottrina
Come può seguitar la mia parola;
E veggi vostra via dalla divina
Distar cotanto, quanto si discorda
Da terra il ciel che più alto festina.

Im Text nach der Uebersetzung von Witte.

auf die Frage gibt. "Ich wüsste nicht, dass ich mich je von Euch entfremdet hätte" erwidert er seiner Beatrice. Und diese: "Nun so denke daran, dass Du soeben Lethe getrunken." Für Dante wie für Beatrice sind sonach das *seguitare una scuola* und das *straniarsi da Beatrice* eins und dasselbe. Durch welche Schule ward nun aber Dante seiner Beatrice entfremdet? Zunächst nach ihrem Tode, so erzählt er selbst[117]), versank er in namenlosen Schmerz, sodass er keinem Troste zugänglich war. Dann gedenkt er Anderer, die im Unglück Trost gesucht und gefunden. Er greift aber nicht nach den Tröstungen der Religion, sondern nach denen der Vernunft. Boëthius und der Heide Cicero sollen seine Tröster sein. Vom Standpunkte der Religion, des Offenbarungsglaubens, der Kirche, hatte er bereits hiermit

---

[117]) *Convito* tr. II, c. 13: "*Come per me fu perduto il primo diletto della mia anima ..... io rimasi di tanta tristizia punto, che alcuno conforto non mi valea. Tuttavia, dopo alquanto tempo, la mia mente che s' argomentava di sanare, provvide (poichè nè il mio nè l' altrui consolare valea) tenere lo modo che alcuno sconsolato avea tenuto a consolarsi. E misimi a leggere quello non conosciuto da molti, Libro di Boezio, nel quale, cattivo e discacciato, consolato s' avea. E udendo ancora, che Tullio scritto avea un altro libro, nel quale, trattando dell' Amistà, avea toccate parole della consolazione di Lelio ..., misimi a leggere quello. E avvegnachè duro mi fosse prima entrare nella loro sentenza, finalmente v' entrai tant' entro, quanto l' arte di Gramatica ch' io avea e un poco di mio ingegno potea fare; per lo quale ingegno molte cose, come sognando, già vedea ..... E siccome esser suole, che l' uomo va cercando argento, e fuori della intenzione trova oro, lo quale occulta cagione presenta, non forse senza divino imperio; io, che cercava di consolare me, trovai non solamente alle mie lagrime rimedio, ma vocaboli d'Autori e di Scienze e Libri; li quali considerando, giudicava bene che la Filosofia, che era donna di questi Autori, di queste scienze e di questi libri, fosse somma cosa. E immaginava lei fatta come una Donna gentile: e non la potea immaginare in atto alcuno, se non misericordioso; per che sì volentieri lo pensiero la mirava, che appena lo potea volgere da quella. E da questo immaginare cominciai ad andare là ov' ella si dimostrava veracemente, cioè nelle scuole de' Religiosi e alle disputazioni de' Filosofanti; sicchè in picciol tempo, forse di trenta mesi, cominciai tanto a sentire della sua dolcezza, che 'l suo amore cacciava e distruggeva ogni altro pensiero.*"

begonnen seine Schritte zu falschen Wegen zu wenden. Bei Boëthius und Cicero findet er viel mehr, als er nur gehofft und erwartet. Gesucht hatte er bei ihnen Trost; ausser dem Trost fand er dort — das Wissen. Und seltsam! Das Wissen gilt weit mehr in des Dichters Auge als der Trost. Ist dieser Silber, so ist jenes Gold. Ueber das Wissen, das er bei jenen Autoren gefunden, vergisst er nicht allein den Schmerz über Beatrice's Verlust, er vergisst sogar die einstige Geliebte selbst. Ja, es zeigt sich nur zu bald ein Gegensatz. Für Dante ist nach und nach die Philosophie *somma cosa*, d. h. das Höchste geworden. Er stellt sie sich als ein holdes, mitleidiges Weib vor, er kann sich nicht sättigen an ihrem Anblick. Und Beatrice? Bereits ist sie ihm "minder lieb und minder werth" geworden, denn nicht mehr sie, — eine andere, die Philosophie, ist ihm jetzt *somma cosa*. Er gibt sich dieser letztern hin, von Beatrice sich losmachend. Er besucht die Schulen der Philosophen. Nach dritthalb Jahren ist er von der Liebe zur Philosophie dergestalt erfüllt, dass diese Liebe "jeden andern Gedanken (also auch den Gedanken an Beatrice) verjagte und zerstörte".

Hier haben wir sie also die Schule, welcher Dante anhing, deren Lehre zu Beatrice's Wort einen Gegensatz bildet. Hier haben wir sie, die Schule, um deren Willen Dante sich von Beatrice entfremdete. Diese Schule war, seinen eigenen und bestimmten Erklärungen zufolge, keine andere als die philosophische.

So haben denn auch alle ältern Ausleger die Sache aufgefasst. Zwar drückt sich der älteste unter ihnen, Jacopo della Lana[118]), noch sehr allgemein und unbestimmt aus, einfach des

---

[118]) *Comedia di D. A. col com. di Jac. della Lana;* (Bologna 1866), II, 401: "*Quì risponde Beatrice e dice: Jo parlo a tal modo, acciò che tu veggi che vostra scuola e vostra dottrina non può comprendere le divine parole; e ancora che sappi che il viver vostro, cioè nei vivi, è così differente dalla vita eterna, come dalla terra lo cielo che è più alto, cioè la nona spera.*"

Dichters Worte paraphrasirend, und der von Fanfani herausgegebene *Anonimo Fiorentino* wiederholt hier nur Lana's Worte. Aber schon der sogenannte *Ottimo* lässt uns über seine Auffassung nicht mehr im Zweifel.[119]) Die Schule, welcher Dante gefolgt, ist ihm die *scienza naturale*, d. h. die Naturphilosophie und der Weg, den Beatrice Euren nennt, ist der philosophische im Gegensatz zu dem theologischen, dessen Repräsentantin sie selbst ist. Des Dichters eigener Sohn, Petrus, spricht allerdings nur von anderen Schulen[120]); allein der Gegensatz, in den er diese andern Schulen zur Theologie stellt, lässt keinen Zweifel darüber aufkommen, was für Schulen er dabei im Auge hatte und zudem hatte er uns bereits früher belehrt, dass sich der Dichter "unfruchtbaren weltlichen und poetischen Wissenschaften hingegeben".[121]) Die nachfolgenden Commentatoren, Benvenuto da Imola, Buti, Landino, Vellutello, Daniello u. s. w. erklären sich einstimmig und bestimmt dahin, dass unter der Schule, wovon der Dichter redet, die Philosophie zu verstehen sei.[122]) Ebenso unter den Neueren Venturi[123]),

---

[119]) *L' Ottimo Commento della Divina Commedia* (Pisa 1828), II, 590: "*Dice Beatrice: Perchè tu, Dante, conoschi la scienza naturale, la quale tu hai seguitata, e veggi com' ella puote seguitar la mia parola, cioè di teologia: e quanto è di lungi la via di filosofia a quella di teologia*, u. s. w."

[120]) *Petri Allegherii super Dantis ipsius genitoris Comoediam Commentarium* (Florenz 1845), S. 534: "*Subdendo quod ita excelse et profunde ipsa theologia loquitur, ut cognoscat aliarum scholarum doctrinam auctor respectu ejus nihil esse.*"

[121]) Ibid., S. 515: "*Dedit se ipse auctor mundanis et poeticis scientiis infructuosis.*" Der Postillator der Handschrift von Montecassino bemerkt einfach zu dem Worte *scuola*: "*Poesie scientie.*" Vgl. *Il Codice Cassinese della Divina Commedia* (Montecassino 1865), S. 368 b.

[122]) Siehe die Belegstellen in meinem Commentar zur *Divina Commedia*, II, 789 fg.

[123]) Zu Purg. XXXIII, 85: "*Affinchè tu conosca quanto sia fiacca la ragione umana, e la filosofia, e la dottrina che insegna, per tener dietro alla sublimità de' misteri che ti svelo.*"

Lombardi[124]), Poggiali[125]), Biagioli[126]) und nahezu alle Ausleger.[127])

Dieser, wir dürfen wohl sagen Evidenz, dieser Wolke von Zeugen gegenüber erscheint es fast als Naivetät, wenn einige neueste Ausleger bestreiten wollten, dass es sich an unserer Stelle um die Philosophie handelt. Wenn es gleichwohl geschah, so können wir darin nur das Streben sehen, sich den Consequenzen der allein richtigen Auslegung zu entziehen. Dante soll nun einmal nicht "eine Zeit gehabt haben, in der der Gegensatz zwischen Glauben und Wissen auch in ihm lebendig geworden, und Grübelei und Zweifel ihn aus seiner ursprünglichen Sicherheit in dieser höchsten Angelegenheit aufgeschreckt haben".[128]) Daher sollen alle Vorwürfe Beatrice's nur auf sinnliche Verirrungen sich

---

[124]) Zur nämlichen Stelle: "*Affinchè tu conoschi quanto vaglia quella filosofia che hai studiato, e vedi come può la dottrina di essa uniformarsi alla mia.*"

[125]) *Divina Commedia* (Livorno 1807—1813), IV, 188: "*Affinchè tu conosca la meschinità di quelle umane dottrine, che hai apprese nelle scuole.*"

[126]) Zu dieser Stelle: "*Intende la propriamente appellata filosofia, e le cose che tratta, nelle quali s' entra colle chiavi della ragione.*"

[127]) "Unmöglich kann ich einzeln Alle nennen." Hier noch einige Ausleger, welche unsere Ansicht theilen, ohne jedoch ihre Worte anzuführen. Ihre Bücher sind gedruckt, man sehe in denselben nach. Wer die einschlägige Literatur nicht gründlich kennt, hat kein Recht in diesen Dingen mitsprechen zu wollen. Ausser den Genannten verstehen also unter *scuola* die Philosophie: Tommaseo, Brunone Bianchi, Fraticelli, Martini, Gioberti, Gregoretti, Andreoli, Bennassuti, Camerini, Francesia, Kannegiesser, Streckfuss, Philalethes, Kopisch, Blanc, Witte, Delff, Ozanam, Longfellow u. v. A.

[128]) Wegele, Dante Alighieri (2. Aufl.), S. 92. Wenn Wegele (a. a. O., S. 91) bemerkt: "Die Philosophie des Mittelalters hat bekanntlich (?) sich der Autorität der Offenbarung unterworfen", so kann diese Bemerkung eben nur aus einer totalen Unbekanntschaft mit der Philosophie des Mittelalters hervorgegangen sein. Das gerade Gegentheil dürfte nämlich der Wahrheit viel näher kommen. Die Philosophie des Mittelalters liess einfach die Offenbarung in Ruhe und kümmerte sich nicht um deren beanspruchte Autorität.

beziehen, daher soll auch unter der *scuola* nicht die Philosophie verstanden werden dürfen. Man sagt, der Ausdruck *scuola* bedeute bei Dante mehrmals nur Gesellschaft, Verein u. dgl.[128]) Hätte Dante auch hin und wieder *scuola* im Sinne von Gesellschaft, Verein, gebraucht, so würde es sich immerhin erst noch fragen ob hier dieser Ausdruck eine solche Bedeutung haben könne. Diese Frage muss entschieden verneint werden. Eine Lehre *(dottrina)* setzt den Lehrer, also die Schule, nicht aber die Gesellschaft, voraus. Und was hat sodann die nur auf sinnliche Genüsse gerichtete Richtung des Geistes mit dem Mangel an Verständniss, den Beatrice dem Dichter vorwirft, zu thun?

---

[128]) So z. B. Notter, Dante Alighieri's Göttliche Komödie übersetzt und erläutert, I, 30 fg. Um an einem Beispiel die ganze Leere und Armuth der gegnerischen Ausflüchte zu zeigen, mag die bezügliche Stelle hier stehen. Notter schreibt: "Die dem Dichter von der verklärten Beatrice gemachte vorwurfsvolle Bemerkung (Fegefeuer XXXIII, 85):

> Dass Du erkennst, der Schule welcher Weisen
> Du folgtest, — sprach sie — und wie weit ihr Geist
> Nachwandeln könne meiner Bahn Geleisen

dürfte deshalb, weit entfernt etwa eine Anspielung auf II Koloss. II, 8 zu sein, vielmehr, wie hierauf auch schon von anderer Seite aufmerksam gemacht worden, sich, zumal das Wort Philosophie gar nicht gebraucht, sondern blos Schule, *scuola*, gesetzt ist, ein Ausdruck, der bei Dante mehrmals blos Gesellschaft, Verein bedeutet (z. B. Hölle IV, 94. Fegefeuer XXXII, 79), nur auf jene damals in Italien vielfach herrschenden Lebensdoctrinen beziehen, die, wenn auch mit einigem äusserlichen Schein von Philosophie aufgeputzt, blos das sinnliche Dasein zum Gegenstande hatten und während des Dichters Umgang mit dem genusssüchtigen Forese Donati (Fegefeuer XXIII, 115 fg.) vielfach zur Sprache gekommen sein mochten, ohne dass Dante selbst, der mitten in den Verirrungen seines Thuns und Treibens eine viel zu ideale Natur blieb, um von dergleichen Theorien angezogen zu werden, ihnen mehr als ein ganz oberflächliches Gehör geschenkt haben dürfte." Während also Dante wiederholt und sehr bestimmt bekennt, sehr tief, tiefer als sonst Wer gefallen zu sein, soll dieser Fall zugleich ein nur oberflächlicher gewesen sein! Nennt man das Auslegung?

Wenn, wie behauptet wird, Beatrice auf Dante's sinnliche Verirrungen anspielt, wie in aller Welt kommt sie dazu von einer *scuola* und deren *dottrina* zu reden? Das sind Ausdrücke, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen lassen. Aber der Dichter braucht doch nicht das Wort Philosophie. Wozu noch das Wort, wenn die Sache so klar und unzweideutig bezeichnet ist? Ist etwa im ganzen Alten Testament nirgends vom Gewissen die Rede, weil die Sprache des Alten Bundes keinen Ausdruck dafür hat? Die *scuola*, wovon hier die Rede, bildet offenbar den Gegensatz zu der Schule, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, welche durch Beatrice repräsentirt wird. Nenne man nun Beatrice das Symbol der gottgeordneten geistlichen Leitung der Menschheit, nenne man sie das Symbol der Theologie, oder nenne man sie anders, — immerhin wird es dabei bleiben, dass ihre Schule nur die Schule des Glaubens sein kann. Die *scuola*, der Dante gefolgt, ist also das Gegentheil der Schule, welche der Offenbarung sich unterwirft, seiner Leitung sich anvertraut. Was ist also das für eine *scuola*, wenn sie eine philosophische nicht ist?

Auch mit der Behauptung, dass der Ausdruck *scuola* bei Dante zuweilen blos Verein, Gesellschaft, bedeute, hat es eine eigene Bewandtniss. Allerdings kann der Ausdruck zuweilen diese Bedeutung haben, immer jedoch mit Bezug sei es auf die Lehre, sei es auf den Lehrer. Das "mehrmals", wovon Notter redet, reducirt sich übrigens auf zweimal. Weder hat Notter mehr als zwei Beispiele anzuführen vermocht, noch wüsste ich eine dritte Stelle in der ganzen *Divina Commedia*, wo *scuola* diese Bedeutung haben kann. Auch ist Inferno IV, 94 keineswegs von einer Homer-Gesellschaft oder von einem Dichterverein, sondern von einer Dichterschule die Rede. Purgatorio XXXII, 79 kann man allerdings *scuola* mit Gesellschaft übersetzen; allein dort ist der Ausdruck mit Rücksicht auf den *maestro* gebraucht, der ebenfalls erwähnt wird. In beiden Stellen

bezi… …ck *scuola* neben der Bedeutung Gesell- …dere der Schule. Nirgends aber hat Dante …gebraucht um einfach die Gesellschaft als …en.

…jener Schule war aber zugleich ein Wandeln …ge. Von diesem falschen Wege wird gesagt er … …ttlichen so weit entfernt, wie die Erde von dem höchsten Himmel. Also ein sündlicher Weg. Allein auch hier müssen wir fragen, ob der Dichter mehr praktisch oder mehr theoretisch auf diesem Sündenwege gewandelt. Und wenn ersteres, so ergibt sich wieder, dass er tief, sehr tief in der Sünde gesteckt haben muss. Soweit aber unsere Kenntniss von Dante's Leben und Charakter reicht, wissen wir, dass das Gegentheil wahr ist. Er war kein Wollüstling und kein Schlemmer, vielmehr eine durch und durch sittlich ernste Persönlichkeit. Aber er war mit einem ausserordentlich scharfen Verstande begabt. Dass er sich auch mit Grübeleien befasste, dafür legen seine Schriften wohl genügendes Zeugniss ab. So unnatürlich es demnach ist, anzunehmen, dass die Vorwürfe, welche Beatrice ihm macht, auf Verirrungen des praktischen Lebens sich beziehen, so ist es auf der andern Seite durchaus natürlich und entspricht ganz seinem Charakter, dieselben auf Verirrungen des theoretischen Verstandes zu beziehen.

Es ergibt sich also aus allem Bisherigen, wie ich meine zur Evidenz, dass die Sünden, womit Dante noch beladen ist als er auf der Höhe des Reinigungsberges sich befindet, — die Sünden, welche er dort noch bekennen und abbüssen muss, vorzüglich solche gegen den christlichen Glauben, nicht aber solche gegen die christliche Sitte sind. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum sind sie noch nicht gebüsst, trotz der vollendeten Wanderung durch die Regionen des jenseitigen Büsserlandes, denn nirgends sehen wir dort eine Stätte, wo solche Sünden abgebüsst werden. Weil Sünden gegen den

christlichen Glauben, darum sind sie vor dem Blicke Virgil's, der seinen Willen bereits für frei, gesund und richtig erklärt hat, verborgen, denn des Heiden Blick hört dort auf, wo das Gebiet des Glaubens anhebt. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum kann er nicht Lethe überschreiten, bevor er sie bekannt und bereut, wie es auch seinem Führer nicht gestattet ist, das jenseitige Letheufer zu erreichen, aus keiner andern Ursache, als weil ihm der Glaube mangelte. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum sind es gerade die Symbole der Heroen des Glaubens, die ihm entgegenkommen um ihn nach vollendeter Reue in ihren Kreis aufzunehmen. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum fürchtet er sich vor dem blanken Schwert, das der grosse Apostel des Glaubens schwingt. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum empfindet er bei der Erscheinung Beatrice's jene Angst, die ihn bewog nach dem bereits verschwundenen Führer sich umzusehen. Weil Sünden gegen den christlichen Glauben, darum muss er sie dort abbüssen, wo für die abgeschiedenen Seelen keine Busse mehr stattfindet, muss sich von denselben reinigen, während er noch im Leibesleben weilt, denn drüben in der jenseitigen Welt ist für solche Sünden kein Raum zur Busse mehr gegeben.

Und wenn Sünden gegen den christlichen Glauben, dann begreifen wir vollkommen, dass sein Fall um so tiefer war, je ausserordentlicher seine Begabung, wir begreifen, dass ein so ausserordentlicher Geist weiter als vielleicht irgend Wer unter seinen Zeitgenossen auf der einmal eingeschlagenen Bahn fortschritt, — wir begreifen dann, dass er so tief fiel, dass nur das eine Mittel zu seinem Heile blieb, von allen andern: Die Scharen der Verdammten ihm zu zeigen; — wir begreifen dann die grossartigen Anstalten, die zu seiner Rettung getroffen werden, Anstalten, die geradezu komisch zu nennen wären, wenn es sich um weiter nichts handeln würde, wenn Dante weiter nichts zu

bereuen gehabt hätte als seine doch ziemlich unschuldige Untreue gegen die leibliche Beatrice.[130])

---

[130]) Vorliegende Arbeit war längst abgeschlossen, als mir die zweite Auflage der trefflichen Uebersetzung der Göttlichen Komödie von Karl Witte zukam, die wesentlich umgearbeitet und vermehrt worden ist. Der Excurs zum XXX. und XXXI. Gesange des Purgatorium in meinem Commentar (II, 716—726) hat den verehrten Altmeister des Dante-Studiums veranlasst, zu XXXI, 58 eine längere Anmerkung hinzuzufügen, aus welcher ich mit Vergnügen ersehe, dass meine Ansichten von dem gründlichen Forscher in allen wesentlichen Punkten adoptirt worden sind. Ich erlaube mir einiges aus Witte's Anmerkung hier anzuführen, theils zur Bestätigung, theils zur Ergänzung des von mir sowohl in meinem Commentar als auch in vorliegender Abhandlung Gesagten.

"Von einem Manne", sagt Witte (a. a. O., II, 237), "der, nachdem er der Geliebten seiner Kindheit, obwohl sie die Gattin eines Andern geworden war, bis zu ihrem Grabe, ja über dasselbe hinaus eine ätherisch reine Liebe bewahrt hatte, und dann dem ihm von einer Andern, kaum minder schönen, bewiesenen Mitleiden durch eine vorübergehende Neigung zu entsprechen anfing, kann man doch nicht sagen, er sei so tief gefallen, dass von allen andern nur das eine Mittel, die Scharen der Verdammten ihm zu zeigen, zu seinem Heile geblieben sei. Und dann das ganze Gerüst, auf dem diese Scene uns entgegentritt: verlohnte es wirklich, dass der Schatten der Ehefrau des Simone de' Bardi, um Demjenigen, der ihr durch eine Reihe von Jahren, obwohl, wie es scheint, nie anders als von Ferne, gehuldigt hatte, vorzuhalten, dass er (seinem Berichte nach) einige Tage an dem Anblick eines schönen, mitleidigen Mädchens Gefallen gefunden, verlohnte es sich, dass sie zu solchem Ende alle vierundzwanzig Bücher des Alten Testaments (die Aeltesten), sowie die des Neuen, nebst den sieben Tugenden und den sieben Gaben des Heiligen Geistes, ja sogar nebst dem, Christum bedeutenden, Greifen, in Bewegung setzte? — Wahrlich, das anzunehmen grenzt an Lästerung. Ebenso ungeeignet wäre es aber, wenn der Dichter diese persönliche Auseinandersetzung zwischen sich und Beatrice de' Bardi mit der im nächsten Gesange folgenden grossen Vision der künftigen Schicksale der christlichen Kirche hätte in unmittelbaren Zusammenhang bringen wollen."

So treffend diese Bemerkungen auch sind, ist doch zu bemerken, dass die Gegner bei den Vorwürfen Beatrice's nicht allein an Dante's Untreue gegen sie denken, sondern an seine ganze Lebensrichtung während einer gewissen Epoche seines Lebens. Es handelt sich, wie in vorliegender Abhandlung wiederholt erwähnt, um die Frage, ob die Verirrungen, deren sich der Dichter beschuldigt, sittlicher, oder aber blos intellectueller Natur sind.

Aber worin bestanden sie denn, diese Sünden gegen den christlichen Glauben? Ein Feind des Glaubens ist Dante niemals gewesen.[131]) Ebenso wenig ein Ungläubiger oder ein Freigeist. Dagegen wissen wir und haben darüber seine bestimmtesten Erklärungen, dass er nicht bei Gott, nicht in der Religion, nicht bei dem Offenbarungsglauben, sondern in der Weisheit dieser Welt, in der Philosophie, Trost in seinem Schmerze, Antwort auf seine Fragen auch da gesucht, wo diese Fragen über das Gebiet der Zeitlichkeit hinausragten. Einem Zweifel darüber, ob er dies wirklich gethan, kann diese Thatsache, angesichts seiner eigenen Berichterstattung in der *Vita Nuova* und namentlich im *Convito*, wohl nicht unterliegen. Wohl aber wird hin und wieder bestritten, dass Dante in seiner Hingabe an die philosophische Speculation in den spätern Jahren eine Sünde, speciell eine Sünde wider den christlichen Glauben erkannt, — es wird bestritten, dass er überhaupt sich vom Glauben ent-

---

[131]) Vgl. hierzu Comparetti, *Virgilio nel medio evo*, I, 264 fg. Obwohl Comparetti's Gesichtspunkt ein wesentlich anderer ist, mögen gleichwohl seine Worte hier stehen: "*In tredici secoli di esistenza il cristianesimo erasi per modo combinato con mille elementi della tradizione antica che non pareva potessero più disunirsi. Dante rappresenta in modo altissimo il momento in cui si bilanciano quasi e si comportano reciprocamente, momento che dovea essere transitorio, ma che Dante non considerò come tale e non avrebbe mai voluto fosse tale. Poichè veramente egli non è ribelle in alcuna guisa all' idea religiosa, nè ciò che oggi dicesi libero pensatore, nè prevedeva nè poteva prevedere che l' ulteriore sviluppo di quella attività raziocinatrice che richiamava in onore l' antichità vilipesa e trasandata, dovesse finire come poi finì gradatamente, con un affievolimento del sentire religioso ed una reale e continua diminuzione della cristianità, se non nelle formole e negli usi, certo nelle coscienze. Questo conobbe la chiesa che si dichiarò nemica a quel moto, come lo fu a Dante che era uno dei principali rappresentanti di quello.*" In einer Anmerkung gesteht dann Comparetti, er habe sich nie davon überzeugen können, dass ein über seine Zeitgenossen so hervorragender Geist, niemals oder wenigstens auf Augenblicke am christlichen Glauben gezweifelt haben sollte. Man vergleiche die deutsche Uebersetzung des Comparetti'schen Werkes von Hans Dütschke (Leipzig 1875), S. 178 fg.

fernt und dem (wenn auch nur zeitweiligen) Zweifel Raum in seinem Innern gegeben habe. Und doch haben wir bereits gesehen, dass die eigenen Worte des Dichters unbedingt zu einer solchen Annahme hindrängen. Denn, ich wiederhole es, wir kommen schlechterdings nicht über die Alternative hinweg: Entweder in intellectueller oder aber in sittlicher Hinsicht ist Dante in einer bestimmten Periode seines Lebens sehr tief, tiefer als seine Zeitgenossen gefallen. Für den sittlichen Fall haben wir in jener bestimmten Periode einfach gar keinen Raum. Wir wissen, dass er während der Dauer derselben mit riesigem Eifer den philosophischen und andern wissenschaftlichen Studien oblag; — wir wissen, dass er eben während dieser Periode die Achtung und das Zutrauen seiner Mitbürger in dem Masse sich erwarb, dass sie, die wichtigsten Staatsämter ihm anvertrauend, ihn mit den höchsten Ehren schmückten, welche ihre Republik irgend zu vergeben hatte. Dass diese zwei Dinge — ernstes Studium und das Sicherwerben der allgemeinen Achtung — nicht mit einem Leben in sinnlichen Verirrungen sich vereinigen lassen, leuchtet doch wohl von selbst ein. Es erübrigt daher schlechterdings nur die Eine Annahme, dass intellectuelle Verirrungen es waren, welchen der Dichter in eben jener Epoche seines Lebens verfiel. Solche Verirrungen konnten aber in nichts anderm bestehen, nach dem Gesagten, als in Zweifel, in Sünden gegen den christlichen Glauben.

Wenn früher diese Auffassung des Anachronismus beschuldigt, wenn dagegen eingewendet wurde, solche Kämpfe zwischen Glauben und Wissen seien dem Zeitalter Dante's unbekannt gewesen[132]),

---

[132]) Der erste, der diesen Einwand erhob, war meines Wissens Julian Klaczko in der *Revue contemporaine* (1854), S. 404 fg. Vgl. Witte, Dante-Forschungen, S. 163 fg. Ihm folgte Wegele, welcher (Dante's Leben, 2. Aufl., S. 92) bemerkt, dass ein Kampf zwischen Theo-

so dürfen wir nunmehr über solchen Einwand ruhig zur Tagesordnung schreiten. Die Geschichte hat uns Recht gegeben. Nachdem die Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter geschrieben worden, wird kein Forscher es mehr wagen solchen Einwand zu wiederholen.[133])

---

logie und Philosophie in jener Zeit nicht leicht vorgekommen sei. Dasselbe wiederholen Notter, Comparetti u. a.

[133]) Der Kundige wird sofort merken, dass ich hierbei Hermann Reuter's Meisterwerk: Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter (Bd. 1, Berlin 1875) im Auge habe. Obschon hiervon nur noch der erste Band erschienen ist, so reicht derselbe bereits vollständig hin, jenem oben erwähnten Einwande auf immer Stillschweigen aufzulegen. Reuter hat unwidersprechlich dargethan, wie bereits im 12. Jahrhundert der Zweifel ausgebildet war und weite Kreise beherrschte. Es sei gestattet nur einige Sätze aus dem trefflichen Werke anzuführen. "Die Anklagen, dass das, was die katholischen Priester lehrten, nichts anders als Menschensatzung, die cultischen Uebungen Aberglaube ....., dies alles konnte kaum anders als in vielen das eingeschläferte Gewissen wecken, das erweckte verwirren, den Zweifel unter Hohen und Niedern erregen und nähren" (S. 154). — "Namentlich das Dogma von der Trinität, dem Abendmahl wurde Gegenstand überaus zudringlichen Forschens" (S. 156). — "Das Denken galt nicht als eine, sondern als die einzige des Culturmenschen würdige Function; die Theorie ward mit der Sache, die Lehre mit dem Objecte, die Anweisung mit der Ausführung verwechselt. Man docirte das Ethos, um sich praktisch darüber hinwegzusetzen; man löste die religiösen Vorstellungen in den Begriff auf, um sich den Glauben entbehrlich zu machen. Die realen Mächte des innerlichen Lebens wurden als Hirngespinnste der Phantasie, Gefühlsstimmungen als Selbsttäuschungen, Erfahrungen des Gemüths als untermenschliche Zustände beurtheilt. Die Aufgaben der theoretischen Intelligenz sollten fortan die einzigen des gebildeten Menschendaseins werden" (S. 171 fg.). — "Der Bund der Verneinung aller Religion und der Cultur, des Glaubens und der Barbarei schien für immer geschlossen zu sein" (S. 181). — Die "Männer des Wissens im 12. Jahrhundert liessen die Glaubenden nicht ruhig ihre Strasse ziehen. Vielmehr dieselben durch Fragen und Bedenken zu beunruhigen, durch Einwürfe und Kritiken zu verwirren, Glaube und Vernunft entgegenzusetzen war ihnen eine Lust" (S. 175). — Diese Männer des Wissens nannten sich vorzugsweise die Philosophen (S. 178, vgl. die Belegstellen dazu S. 314). Des Boethius Trost der Philosophie war ihr Lieblingsbuch (S. 175 fg.), und wir wissen, dass es auch Dante's Lieblingsbuch gewesen. Bereits Piper (Evangelischer Kalender 1865, S. 82) hatte

Kehren wir nun zurück zur Aussöhnungsscene zwischen Dante und Beatrice. Diese hat ihm bis dahin entgegengehalten: 1) Dass Natur und Gnade ihn mit ausserordentlichen geistigen Gaben ausgestattet hatten, sodass alles Gute herrlich und wunderbar sich bei ihm hätte entfalten und Früchte tragen können; 2) Dass er von diesen ausserordentlichen Gaben nicht den richtigen Gebrauch gemacht, dieselben nicht zum Guten angewendet und darum um so mehr fallen musste, je grösser seine Gaben; 3) Dass sie ihn eine Zeit hindurch vor dem Gerathen auf Irrwege dadurch bewahrt, dass sie ihm, dem von ihrer Schönheit Eingenommenen, Führerin auf dem richtigen Wege gewesen; 4) Dass seine Liebe zu ihr wesentlich erkaltet sei, als sie das Gewand der Vergänglichkeit abgelegt und mit Unvergänglichkeit angethan wurde; 5) Dass er, betrügerischen Bildern des Guten folgend, auf falsche Wege gerathen; 6) Dass er sich von dem eingeschlagenen falschen Wege weder durch Visionen, noch durch Träume, noch durch sonstige Mittel zurückrufen liess; 7) Dass er, auf diesem falschen Wege rastlos fortschreitend so weit sich verirrt hatte, dass zu seiner Rettung nur noch ein letztes Mittel übrigblieb: ihm die schrecklichen Folgen der Sünde recht anschaulich vor Augen zu legen.

---

auf den Umstand aufmerksam gemacht, dass die Christologie bei Dante eine nur untergeordnete Rolle spielt und glaubte den Grund davon in der speculativen Richtung seiner Theologie suchen zu müssen (vgl. auch mein Dante Alighieri, S. 266 fg.). Nun lesen wir aber bei Reuter (S. 166) von dem Kreise, der sich um Thomas Becket in Frankreich (und Italien) sammelte: "Aber nicht dieser lediglich akatholische Standpunkt war der jener Zweifler. Sie hatten die Linien des herkömmlichen Häretischen weit überschritten. Der Begriff der Heilsthatsache ward durch ihre Gedanken völlig umgestimmt. Ihnen ist dieselbe nicht ein Ereigniss in der Geschichte des Lebens Jesu. Dem religiösen Bewusstsein gehört sie an. Daselbst vollzieht sich täglich in der Gegenwart, was die irrende Kirche als ein gewesenes Factum der Vergangenheit zurechnet. Oder vielmehr, es könnte sich vollziehen, wenn dergleichen überhaupt religiösen Werth hätte. Aber der Artikel von Christo, dem historischen wie dem idealen, musste folgerecht den also Denkenden entbehrlich erscheinen."

Das war also Dante's Naturbegabung, Dante's erster Anlauf zum Guten unter Beatrice's Leitung, Dante's Schuld.

Die ihm einst eine Führerin zu Gott gewesen, wird ihm zur Retterin vom Wege des Verderbens. Da nur noch Ein Mittel zu seinem Heile blieb

> Deshalb besuchte ich der Todten Pforte,
> Und dem, der bis hier oben ihn geführet,
> Ward unter Thränen kund gethan mein Bitten. [134])

---

[134]) Purg. XXX, 139—141:

> Per questo visitai l' uscio dei morti,
> Ed a colui che l' ha quassù condotto
> Li prieghi miei, piangendo, furon porti.

Nach Inf. II, 94 fg. ist Beatrice nicht von sich aus, sondern durch die *Donna gentile* und *Lucia* veranlasst, zu Virgil in den Limbus hinabgestiegen. Hier dagegen geschieht von jenen zwei Vermittlerinnen keine Erwähnung. Dort scheint Beatrice den Dichter nicht mehr im Auge behalten zu haben; erst durch Lucia wird sie auf seine Noth aufmerksam gemacht: hier hingegen wendet sie aus eigenem Antriebe alle Mittel, zuletzt auch das letzte noch übrigbleibende an, um ihn zu retten. Ist es nun blosser Zufall, dass die *Donna gentile* und *Lucia* im irdischen Paradiese gar nicht mehr erwähnt werden? Ich glaube nicht. Die himmlische *Donna gentile* und die *Lucia* im zweiten Gesange der Hölle sind das Symbol, jene der göttlichen Gnade, diese der göttlichen Erleuchtung (vgl. meinen Commentar zu dieser Stelle und Blanc, Die beiden ersten Gesänge der Göttlichen Komödie u. s. w., Halle 1832, S. 72 fg.), Beatrice hingegen das Symbol der geistlichen Leitung des Menschen. Sehen wir nun, dass der *Donna gentile*, d. h. der Jungfrau Maria (vgl. Blanc, a. a. O. und die Commentare von Philalethes, Witte u. a. zu dieser Stelle) und der *Lucia* weder hier noch sonst in den zwei ersten Theilen des Gedichts weitere Erwähnung geschieht, so möchte man versucht sein anzunehmen, dass sich dem Dichter im Laufe seiner Arbeit die symbolische Bedeutung seiner Beatrice erweitert habe und sie ihm zugleich zum Symbol der Gnade geworden sei. In der That, was Purg. XXX, 133—135, 139—141 angeführt ist, sind Acte der göttlichen Gnade, die den Verirrten zu retten sucht. Wie dem aber auch sei, immerhin bleibt der *quasi* Widerspruch zwischen dem zweiten Gesang des Inferno und der Erzählung Beatrice's an unserer Stelle in hohem Grade bemerkenswerth. So viel ich sehe sind alle ältern und neuern Ausleger ohne Ausnahme über diese, man darf wohl sagen Schwierigkeit, stillschweigend hinweggegangen. Die Frage würde eine Untersuchung wohl verdienen.

Was ihm schon vor dem Eintritt in das Reich der Schatten von Virgil berichtet worden, das wird hier dem Dichter durch Beatrice's Mund bestätigt. Sie war es, die seiner auch dann noch gedachte, als er sich von ihr entfremdet. Sie war es, die in seiner höchsten Noth seiner sich annahm. Sie war es, die ihm den Retter aus dem finstern Walde, den Führer auf dem Erlösungswege entgegensendete. Ihr verdankt er seine Rettung.

Ihr? Wem denn? Der Tochter des Folco Portinari? Der verstorbenen Gemahlin des Simone dei Bardi? Sollte der Dichter, nach der ergreifenden Schilderung seines Falles, der Gefahr, in welcher er geschwebt, — sollte er wirklich damit fortfahren uns zu erzählen, dass die einstige Geliebte ihn aufgerichtet und gerettet? Die todte Geliebte? Mag auch ihr Andenken auf seine Sinnesänderung einigen Einfluss ausgeübt haben, die seit Jahren Verstorbene konnte ihm doch die Erlöserin nicht werden, welche die Beatrice der *Commedia* ihm geworden. Dies zu sagen wäre lächerlich, wenn es nicht an Lästerung grenzte. Aber wir stehen hier auf dem Boden der Poesie. Wohl! Nur dass diese Poesie keine profane ist, sondern die Poesie der Erlösung. Sage man immerhin, Dante sei durch die Liebe aus seinen Verirrungen errettet worden. Aber er will nicht allein seine Rettung schildern, er will zugleich den Weg der Erlösung besingen. Ist etwa die Meinung, jeder müsse seine Beatrice haben, wenn er anders soll erlöst werden können? Allerdings; nur nicht eine Beatrice von Fleisch und Blut. Durch und aus sich selbst kann sich der Mensch nicht retten, nicht erlösen: er muss seine Beatrice haben, die ihm dazu die Hand biete. Aber eine menschliche Beatrice vermag dies nicht. "Den Bruder nicht vermag der Mensch zu lösen, kann Gott nicht Lösegeld zahlen; zu theuer ist seines Lebens Kaufpreis, und er steht ab auf ewig."[135]) Die ihn erlösen soll muss also eine himmlische Beatrice sein.

---

[135]) Psalm XLIX, 8. 9.

Das heisst (worauf wir schon wiederholt aufmerksam gemacht haben) die einstige Tochter des Folco Portinari tritt hier hinter der allegorischen Beatrice ganz in den Hintergrund zurück. Hier ist Beatrice in erster Linie Symbol. Und wessen Symbol? Beantworte man diese Frage so oder anders, immer erhalten wir das Resultat, dass die Verirrung, deren sich Dante beschuldigt, nicht sowohl in der Untreue dem Andenken an Beatrice, als vielmehr in dem Abfall von einer Idee, die sich ihm in Beatrice verkörpert hatte, bestanden haben muss.[136])

Und dieser Abfall von der in Beatrice personificirten Idee, — diese Sünde, muss erst abgebüsst werden und nur nachdem dies geschehen sein wird, kann die Schuld hinweggetilgt, kann die völlige Aussöhnung stattfinden, kann sich Beatrice in ihrer ganzen Glorie und Schönheit dem Dichter entschleiern. Auf diese unerlassliche Nothwendigkeit der Sühne weisen die letzten Worte hin, welche Beatrice an die *sustanzie pie* richtet:

---

[136]) Je mehr ich über diese Frage sinne, desto mehr drängt sich mir der Gedanke auf, dass die in der *Vita Nuova* erwähnte Untreue gegen die leibliche Beatrice in der Scene des irdischen Paradieses nicht einmal mehr berücksichtigt werde. Jene Untreue war längst bereut. Hätte Dante dieselbe hier im Auge gehabt, warum würde er die bittere Reue nicht erwähnt haben, die er einst darüber empfunden (vgl. *Vita Nuova*, c. XL)? Die "Untreue", wovon hier die Rede ist, muss nicht in der *Vita Nuova*, sondern im *Convito* gesucht werden. Hiernach stellt sich die Sache so: Zuerst wurde in Dante's Seele das Bild der verstorbenen Jugendgeliebte durch den Anblick einer andern mitleidigen, edlen Dame verdrängt. Diese sehr bedeutungslose und unschuldige Untreue ward bald darauf bereut. Später, als sich Dante rückhaltlos der Philosophie in die Arme warf, fiel er durch diese Hingabe von dem Ideale ab, das sich ihm einst in Beatrice gleichsam verkörpert dargestellt hatte. Diese Untreue war die wichtigere, die im Grunde allein belangreiche. Die Reue über diese Untreue wird in den letzten Gesängen des Fegefeuers geschildert. Welche Idee Dante in Beatrice verkörpert und personificirt hat, ist in vorliegender Abhandlung und in meinen übrigen Dante-Arbeiten öfters angedeutet worden. Eine eingehende Erörterung dieser Frage gedenke ich später dem Publikum vorzulegen.

Ein hohes, göttliches Verhängniss würde
Gebrochen sein, wenn ohne ein'gen Zoll
Der Reu', die Thränen auspresst, solche Frucht
Gekostet würd' und Lethe überschritten. [137])

Dass die Schuld durch Reue und Busse gesühnt werden muss, bevor sie vergeben und hinweggenommen werden kann, ist ein der alten und neuen kirchlichen Dogmatik zu geläufiger Gedanke, als dass es nöthig wäre denselben eingehender zu erörtern. Um so mehr drängt sich hier aber die Frage auf, die wir schon am Eingang berührten, — die Frage nämlich, warum denn von dem Dichter eine ernstliche Busse dort verlangt wird, wō sonst der Mensch glücklich ist, dort, wo die Sünde nie eingedrungen, wo nur den reinen Seelen der Zutritt gestattet ist, wo folglich keine Busse mehr nöthig zu sein scheint.

Die Beantwortung dieser Frage, schlechterdings unmöglich, wenn bei den Vorwürfen Beatrice's an "sinnliche Verirrungen" oder an sonstige Sünden des Dichters gedacht wird, bietet keine unüberwindliche Schwierigkeiten mehr dar, sobald man annimmt, dass die Sünden, mit welchen Dante auch dann noch beladen ist, als er das irdische Paradies erreicht hat, solche sind, die nirgends sonst im Büsserlande gesühnt werden, also der Zweifel, der Gott und seinem Worte nicht unbedingt vertraut, — der philosophische Hochmuth, der sich überhebend nicht anerkennen will, dass die göttliche Thorheit doch weiser ist, als die von Gott ab und wider Gott gewendete Weisheit dieser Welt, — die Grübelei, welche sich mit dem Dass nicht begnügen will, sondern vermessen und verblendet die Tiefen der Gottheit, des Natur- und Menschenlebens erforschen und ergründen zu können wähnt. Solche Sünden können freilich nicht erst von den abgeschiedenen Seelen auf dem Reinigungsberge abgebüsst werden. Denn wer in solcher Verfassung des Geistes und Gemüthes vom Leben scheidet, der wird nicht etwa in den Kahn aufgenommen, der

[137]) Purg. XXX, 142—145.

die Seelen nach dem Reinigungslande hinüberfährt, vielmehr nimmt ihn der sechste Höllenkreis auf. Ohne Glauben ist es unmöglich Gott zu gefallen; denn wer zu Gott kommen will, muss glauben, dass er sei und dass er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde. So sagt die Schrift.[138]) Der Weg zu Gott geht aber die Kreise des Reinigungsberges hinan. Somit ist, wer ohne Glauben stirbt, vom Paradiese, dem irdischen sowohl als auch dem himmlischen, auf ewig ausgeschlossen.

Bei Dante tritt nun der Fall ein, dass er noch im Leibesleben die Reiche der Todten durchwandert und seine Busse im irdischen Paradiese vollzieht. Das irdische Paradies ist aber bei Dante das Abbild der Seligkeit dieses irdischen Lebens.[139]) Die Busse, der er sich im irdischen Paradiese unterzieht, ist demnach eine der Zeit angehörige überhaupt, d. h. eine solche, die der Mensch noch auf Erden und während seines irdischen Lebens thun muss. Hierdurch unterscheidet sich diese Busse wesentlich von den Bussen der sieben Kreise des Reinigungsberges.

Sie unterscheidet sich von denselben aber auch ihrem Wesen nach. Als das directe Widerspiel der Sünde, die durch sie gebüsst werden soll, sind die Bussen des Purgatorium bestimmt, die Gewohnheit dieser Sünde zu bewältigen. Sie setzen die im irdischen Leben geschehene Reue voraus und bestehen in der Erduldung eines positiven Schmerzes. So muss der Stolze unter

---

[138]) Ebräer XI, 6. Vgl. Thomas von Aquino, *Summa theologiae*, P. II. 2ᵉ. qu. II. art. 4: "*Ultima beatitudo hominis consistit in quadam supernaturali Dei visione. — — Ad hoc quod homo perveniat ad perfectam visionem beatitudinis, praeexigitur quod credat Deo, tamquam discipulus magistro docenti.*" Zu diesem unerlasslichen Glauben rechnet Thomas von Aquino (a. a. O., art. 7 und 8) auch den Glauben an das Mysterium der Menschwerdung Christi und an die Trinität, Punkte, die am ehesten angethan sind, den Zweifel herauszufordern und die von den mittelalterlichen Aufklärern wirklich bezweifelt wurden.

[139]) Vgl. *De Monarchia*, lib. III, c. 16: "*Beatidudo hujus vitae, quae in operatione propriae virtutis consistit, per terrestrem Paradisum figuratur.*"

dem Gewicht einer schweren Last sich bücken, dem Neidischen schliesst ein Eisendraht die Lider, dass er in tiefer Nacht gehüllt die Jahrhunderte harren muss, die Lässigen müssen die trägen Glieder unaufhaltsam abmüden, die Schlemmer leiden Hunger und Durst, u. s. w. Bei Dante's Busse ist dagegen der Schmerz ein ausschliesslich innerer, — der Schmerz der Reue. Ja, in dieser selbst, in der Reue, besteht eben seine Busse im irdischen Paradiese. Aber die Reue, sagten wir soeben, muss im irdischen Leben vorangegangen sein, wenn die Seele Eingang zu dem Läuterungsberg finden soll. Somit gehört, was Dante auf den Höhen des irdischen Paradieses erlebt, für ihn sowohl als auch für den Menschen überhaupt, nicht erst dem jenseitigen sondern bereits dem diesseitigen Leben an. Und eben von den Sünden gegen den Glauben, also Zweifel, Unglaube u. dgl. sagten wir, dass sie nicht erst in jenem Leben abgebüsst werden können, sondern bereits in diesem getilgt werden müssen. Daher konnte der Dichter folgerichtig keinen Kreis auf seinem poetischen Läuterungsberge schaffen um die Schatten der Zweifler dorthin zu versetzen. Die Zweifler, welche ohne Reue gestorben, wandern zur Hölle; denen, welche von ihrem Wege sich abgewendet und zu dem Glauben zurückgekehrt sind, steht im Jenseits keine weitere Busse mehr bevor.[140])

---

[140]) Die hier niedergelegten Gedanken habe ich zuerst in der Abhandlung Zu Dante's innerer Entwickelungsgeschichte (Jahrbuch, III, 25 fg.) angedeutet und sie dann im zweiten Bande meines Commentars zur *Divina Commedia* weiter ausgeführt. Zu meiner grossen Freude haben dieselben Karl Witte's Zustimmung gefunden, welcher, wesentlich in Anschluss an meinem Excurs zu Purg. XXXI, schreibt (Dante Alighieri's Göttliche Komödie, übersetzt, 2. Aufl., II, 238 fg.): "Aber wie? im irdischen Paradiese, in dem, wie Beatrice selbst gesagt, der Mensch glücklich ist, nachdem Virgil — — Dante's Willen für frei, gesund und richtig erklärt, noch bittere Reue, Thränen und Schmerz? — — — Wenn die Busse für die auf den sieben Stufen des Läuterungsberges zu sühnenden Sünden auch für Dante dem Jenseits vorbehalten blieben, so erscheint fraglich, weshalb denn eigentlich Beatrice, die eben aus jenem Grunde den Dichter weder

Allein der Fall Dante's ist ein exceptioneller, sagten wir. Beatrice hat erklärt, es sei zu seiner Rettung gar kein Mittel

---

des Hochmuths noch des Neides zeiht, ihm die eine Sünde des Schwankens im Glauben und weshalb gerade hier in so harten Worten vorhält. Zuerst ist darauf hinzuweisen, dass keine jener Stufen für irrgläubig Gewesene einen Platz bietet. Wir werden annehmen müssen, dass nach Dante's, mit der Praxis der Inquisitionstribunale allerdings nicht übereinstimmender Auffassung zwar der im Irrglauben Gestorbene in den sechsten Höllenkreis auf ewig gebannt ist, der reumüthig zum rechten Glauben Zurückgekehrte aber, wenigstens im Jenseits, keiner besondern Busse wegen dieser Verirrung unterliegt; war dieselbe doch nicht aus bösem Willen, sondern aus falsch gerichtetem Streben nach Wahrheit hervorgegangen. Wenn nun Beatrice dennoch unserm Dichter gerade wegen dieser von ihm verfolgten Abwege Vorwürfe von solcher Härte macht, dass sie ihm gewiss nicht minder wehe thaten, als der physische Schmerz es den Büssenden thut, so werden wir weiter annehmen müssen, dass Dante zu der Zeit, in welche er seine Vision verlegt, sich von jenen Verirrungen noch nicht völlig frei gemacht hatte. Lag die Untreue, zu der ihm das leiblich aufgefasste, holde Weib des Neuen Lebens verlockt hatte, welcher er ja nur "einige Tage" einräumen will, schon hinter ihm, so muss es sich doch anders mit seiner Neigung zu eben dieser *Donna gentile*, so wie das Gastmahl sie allegorisch auffasst, verhalten. Dante war mithin, als er Beatrice gegenüberstand, noch nicht frei von der Schule, deren Lehre, wie jene sagt, nicht im Stande ist, ihrem Worte zu folgen."

Ueber diese letzte Ansicht mag Folgendes bemerkt werden. Als er vor Beatrice trat, war Dante selbstverständlich noch mit jenen Sünden behaftet, denn eben die Scene im irdischen Paradiese schildert wie die Reue darüber in ihm erst erweckt und dann vollzogen wurde. Mit dem Genuss des Lethe sind aber jene Sünden abgethan und getilgt. In der Epoche, in welche Dante seine Vision verlegt, d. h. im Jahre 1300, war Dante nicht allein mit jenen Sünden noch behaftet, sondern er hatte sie noch gar nicht als solche erkannt, er ist in den darauf folgenden Jahren noch immer tiefer gefallen. Die Epoche der Vision ist aber bekanntlich eine fingirte. Das Purgatorium wurde, wie auch Witte annimmt (Dante-Forschungen, S. 138 fg.), nicht vor 1313 begonnen und erst um 1318 vollendet. Die Zeit der Rückkehr Dante's zum Andenken an Beatrice, d. h. zu den Pfaden des Glaubens möchte am wahrscheinlichsten in die Jahre (vielleicht Monate) fallen, welche unmittelbar auf den Tod Heinrich's VII. folgten. Es ist somit zu sagen, dass das persönliche Erlebniss des Dichters, welches in den letzten Gesängen des Purgatoriums poetisch geschildert wird, ein längst vergangenes war, als er jene Gesänge schrieb, aber geraume Zeit nach der fingirten Epoche der Vision vorgefallen ist. Die Gründe, welche den Dichter bewogen, seine Vision in

mehr übriggeblieben, als ihn den Weg zu führen, den er gegangen. Es liegt hierin etwas mehr als man gewöhnlich glaubt. Diese einzige Stelle würde hinreichen, vollkommen hinreichen um die Unmöglichkeit nachzuweisen, dass es sich bei den Sünden, die dem Dichter vorgeworfen werden, irgend um "sinnliche Verirrungen" oder dergleichen handeln könne. Kein anderes Mittel blieb zu seiner Rettung übrig, als ihn durch die Hölle zu führen und die Scharen der Verdammten ihm zu zeigen, und dies weil er bereits so tief gefallen war. Und doch ist der Weg, den er gegangen ein durchaus ungewöhnlicher, ja, er ist, wie er selbst wiederholt hervorhebt, der einzige Sterbliche, der ihn bis dahin gegangen. Warum haben ihn nicht auch andere gehen müssen um das Heil zu finden? Die Antwort hierauf liegt zunächst in dem *Tanto giù cadde* (Purgatorium XXX, 136). Aber wie nun? Wegele versichert uns[141]), dass "die sittliche Krisis, in die der Dichter nach dem Tode seiner Beatrice verfiel, auf sinnliche Verirrungen überhaupt, auf eine zu vorbehaltlose Hingabe an die Welt und ihre Genüsse und Freuden zu beschränken" sei. Ungefähr das sagen Ruth[142]) und Notter[143]) auch, nur mit ein bischen andern Worten. Sinnliche Verirrungen? Hingabe an die Welt und ihre Genüsse? Hm! Also doch wohl entweder Schlemmerei, oder Wollust, oder aber beides zumal? Auf dem sechsten Kreise des Läuterungsberges finden wir eine grosse Anzahl von Schlemmern. Sie alle haben das Heil erreicht, denn

---

das Jahr 1300 zu verlegen, sind uns nicht bekannt; nachdem er sie aber in diese Zeit verlegt, musste er sich natürlich daran halten. Chronologisch genaue Angaben können von einem Dichter weder gefordert noch erwartet werden. So werden schon in den zwei ersten Gesängen des Gedichts Ereignisse, die in der Wirklichkeit ohne Zweifel auf Jahre sich vertheilen, dichterisch auf einen Tag zusammengedrängt. Man vgl. hierüber meinen Dante Alighieri (Biel 1869), S. 506, und Jahrbuch, III, 28.

[141]) Dante Alighieri's Leben und Werke, 2. Aufl., S. 93.

[142]) Studien über Dante (Tübingen 1853), S. 229 fg.

[143]) Dante's Göttliche Komödie übersetzt, I, 5. 29 fg. II, 768 fg.

sie alle hoffen, wann es auch sei, zu den Erwählten zu gelangen. Aber keinem einzigen unter ihnen mussten, damit er zum Heile gelangen könnte, die Scharen der Verdammten gezeigt werden. Also: entweder war Dante unendlich tiefer in die Schlemmerei gefallen als sämmtliche Büsser auf dem sechsten Kreise, oder aber die ihm vorgeworfene Sünde hat nichts mit der Schlemmerei gemein. Auf dem siebenten Kreise des Läuterungsberges begegnet Dante unzähligen Wollüstigen, und Wollüstigen der schlimmsten Sorte, als Sodomiten und nach einigen Auslegern sogar Bestialische.[144]) Diese alle haben das Heil gefunden, denn auch sie alle hoffen, wann es auch sei, zu den Erwählten zu gelangen. Aber kein einziger unter ihnen war einst so tief gefallen, dass zu seinem Heile nur noch das Eine Mittel von allen andern übriggeblieben wäre, die Scharen der Verdammten ihm zu zeigen, denn bei keinem einzigen musste dieses Mittel angewendet werden. Also abermals: entweder war Dante unendlich tiefer in die Sünde der Wollust gefallen als sämmtliche Büsser auf dem siebenten Kreise, also noch tiefer als die Sodomiten, die er dort sieht, oder aber die Sünde, die ihm vorgeworfen wird, hat nichts mit der Wollust gemein. Wie wollen Wegele & Co. über dieses Dilemma hinauskommen? Ich sehe hierzu keinen andern Weg, als dass sie ihre unhaltbare Ansicht aufgeben und mit uns annehmen, dass die eine Sünde des Zweifels, des Schwankens im Glauben es ist, welche Beatrice dem Dichter vorwirft, welche er im irdischen Paradiese zu bereuen hat.

Dante's Fall ist also ein exceptioneller, weil seine Sünde eine exceptionelle ist. Wie? seine Sünde eine exceptionelle? Wo bleiben denn jetzt die mittelalterlichen Zweifler und Irrgläubige, derer wir früher Erwähnung thaten? War also Dante der einzige Zweifler seiner Zeit, der einzige unter seinen Zeitgenossen, der im Glauben geschwankt hätte? Nein, das war er

---

[144]) Vgl. indess meinen Commentar zu Purg. XXVI, 82 (II, 531—534).

nicht. Aber eine Ausnahme machte er darin, dass er: Erstens, sehr tief fiel, also vom Zweifel nicht blos obenhin berührt wurde und Zweitens, trotz seines tiefen Falles doch noch gerettet werden konnte.

Dass ein Geist wie Dante's, wenn er einmal vom Zweifel berührt worden, nicht etwa bei der Oberfläche stehen geblieben ist, liegt in der Natur der Sache und wird durch jenes *Tanto giù cadde* bestätigt.[145]) Hierin war er aber weder der Einzige noch der Erste. Andere vor ihm sind auf derselben Bahn noch weiter fortgeschritten. Doch nur er ist nachher auf dem Wege,

---

[145]) Comparetti, der, wie wir oben (Anm. 131) sahen, geneigt ist anzunehmen, dass Dante wenigstens zu Zeiten am christlichen Glauben gezweifelt habe, meint, dass dies immer nur vorübergehend gewesen sein könne, da es damals unmöglich gewesen sei, auf dialektischem Wege und mit ruhigem Gewissen den Zweifel zu begründen. Der kräftigste Geist sei damals zu machtlos gewesen, die harte Schale der Religion zu durchbohren. Vgl. *Virgilio nel medio evo*, I, 264: "*Ma ciò in ogni caso non poteva avvenire che per fatto d' impulsi istintivi e passeggeri, poichè era del tutto impossibile allora andar più oltre in tal materia, fissando per via dialettica e con quieta coscienza una ferma negazione. La mente la più robusta mancava del punto d'appoggio per usare la sua potenza a sollevare, nell' indagine del vero, la plumbea cortina dell' idea religiosa.*" Dass die Periode des Zweifels bei Dante keine blos vorübergehende gewesen, dass sie vielmehr mehrere Jahre gedauert, dies beweist schon die Chronologie seiner Werke. Ein flüchtiger Blick auf Hermann Reuter's treffliche Geschichte der Aufklärung im Mittelalter zeigt ferner, dass bereits geraume Zeit vor Dante der Zweifel "dialektisch begründet", ja, sogar zur Wissenschaft erhoben ward und die harte Schale der Religion wirklich durchbohrt hatte. Dass aber Dante mit ruhigem Gewissen den Zweifel begründet habe, ist meines Wissens noch nie behauptet worden. Bei dem blossen Zweifel findet der Menschengeist überhaupt keine Ruhe, eher noch bei der Negation (wie denn D. F. Strauss "ruhig" zu sterben hoffte, obwohl "nicht selig", vgl. den Schluss der Widmung seines Lebens Jesu für das deutsche Volk). Bis zur Negation ist nun Dante nicht fortgeschritten, denn dazu war er — und darin unterscheidet er sich von den übrigen mittelalterlichen Aufklärern — eine zu tief angelegte religiöse Natur. Die Periode des Zweifels war für ihn eine Zeit innerer Unruhe (vgl. Witte, Dante-Forschungen, S. 155 fg.) und erst nach seiner Rückkehr ist er zur Ruhe und zur innern Freiheit wieder gelangt; vgl. Parad. XXXI, 85—90.

den Beatrice als den einzigen noch möglichen bezeichnet, zurückgekehrt. Nicht also in seinem Fallen, wohl aber in seinem Aufstehen bildet er eine Ausnahme. Er war demnach auch in der kritischen Periode seines Lebens ein redlicher Zweifler geblieben. Er hatte nach Wahrheit gestrebt, die Wahrheit gesucht. Der Weg, den er um wieder zum Heile zu gelangen gehen musste, stand auch andern offen. Wenn er auch wiederholt hervorhebt, dass derselbe von niemand sonst betreten worden sei, so schliesst dies nicht die Möglichkeit aus, dass ihn auch andere hätten gehen können. Ja, er deutet sogar einmal an, dass ihn auch andere Zweifler hätten gehen sollen. Wenn Cavalcante Cavalcanti im sechsten Höllenkreise ihn frägt, warum Guido nicht die Reise mitmache, wenn ihm Dante antwortet, es komme dies vielleicht daher, dass sein Führer von Guido gering geachtet worden sei[146]), so ist damit angedeutet, dass Guido denselben Weg hätte gehen können, gehen sollen, ihn aber nicht habe gehen wollen. Auch für Guido Cavalcanti blieb also, wie für Dante, nur noch das eine Mittel zu seinem Heile, die Scharen der Verdammten ihm zu zeigen. Aber Cavalcanti hat dieses eine noch übrige Mittel verschmäht. Nach der Sage, die vielleicht keine unbegründete ist, war aber dieser Guido Cavalcanti auch ein Zweifler, und zwar ein solcher, der sogar das Dasein Gottes, also die Grundvoraussetzung nicht blos des Christenthums sondern aller Religion überhaupt, in Zweifel zog und seinen Zweifel philosophisch zu begründen sich bemühte.[147]) Ist es wohl blos zufällig, dass

---

[146]) Vgl. Inf. X, 52—69.

[147]) Boccaccio erzählt im *Decamerone* (Giorn. VI. nov. 9) von diesem Guido: "*E perciò che egli alquanto tenea della opinione degli Epicurei, si diceva tra la gente volgare che le sue speculazioni erano solo in cercare se trovar si potesse che Iddio non fosse.*" Man könnte hieraus schliessen, dass nicht die philosophische Speculation, sondern ganz andere Motive Dante's Freund zum Zweifel geführt hätten. Es ist indess zu beachten, dass Guido Cavalcanti ein hervorragender Philosoph seiner Zeit war (vgl. meinen Commentar zu Inf. X, 60 und zu Purg. XI, 97), während

Dante gerade diesen Zweifler als einen solchen bezeichnet, von welchem erwartet werden konnte, dass er die Reise durch die Regionen der Unterwelt mit ihm mache?

Wir sagen also: Dante's Busse auf den Höhen des irdischen Paradieses ist deswegen ein Ausnahmefall, weil es bei ihm wirklich eine Ausnahme war, dass jemand, der bereits so tief in den Zweifel hineingerathen war, wieder zu dem Glauben zurückkehrte und den Zweifel überwand. Es mochte dem Dichter kein einziger solcher Fall bekannt sein und darum schilderte er sich als den Einzigen, der durch die Kreise der Hölle und des Reinigungsberges zum irdischen Paradiese gelangte um dort der Busse sich zu unterwerfen. Aber der Weg, den er gegangen, ist zugleich derjenige, den alle, auf denen gleiche Schuld lastet, gehen müssen, um zum Heile zu gelangen.[148])

---

wir von seinem Epikuräismus sonst nichts wissen. Bemerkenswerth, dass dieser himmelstürmende Zweifler Dante's erster Freund war (vgl. *Vita Nuova*, c. IV und XXIV).

[148]) Sehr schön sagt Witte (Ueber Dante, Breslau 1831, S. 20 fg., vgl. Dante-Forschungen, S. 15 fg.) von Dante's Gedicht: "Es ist das allgemeine, ewig wahre Epos unsers geistigen Lebens; es ist die Geschichte der kindlichen Einfalt, des innern Abfalls, und des gnädigen Rufes, mit dem Gott uns zu sich zurückführt, Der allein Licht, Wahrheit und Leben ist. Der Darstellung nach, sind es Erfahrungen im Herzen eines Dichters, der vor einem halben Jahrtausend starb, und doch ist es der Weg, den, bis auf wenig Auserwählte, alle Christen gehen müssen, um zum Heile zu gelangen. Und so steht der Dichter als das ganze gefallene und zur Erlösung berufene Menschengeschlecht da, auf dem tausend verschiedene Sünden lasten, dem aber Christus auch tausend Arme reicht, um es vom Abgrunde an seine Brust zu reissen." Bei näherm Nachdenken scheint es mir aber, dass diese tiefe und geistvolle Auffassung einer nicht unwesentlichen Modification bedürfe. Die Scharen alle, die der Dichter auf den verschiedenen Stufen des Büsserlandes, sowie die, welche er später im Paradiese erblickt, sind doch auch zum Heile gelangt. Und doch, weit entfernt, dass sie alle den gleichen Weg gegangen wären, hebt der Dichter vielmehr wiederholt und bestimmt hervor, es habe sonst noch niemand den Weg durch die jenseitigen Reiche betreten, den nur er allein gegangen! Wie kann man also sagen, dass alle Christen den gleichen Weg gehen müssen, um zum Heile zu gelangen? Vielmehr wird

Kehren wir nun zurück zu Beatrice's Vorwürfen und Dante's Bekenntniss. Sie hat bis dahin nur indirect zu ihm geredet. Sie hat sich fast den Anschein gegeben, als würdige sie ihn nicht mit ihm zu reden. Nur ein kurzes, derbes, strafendes Wort zum Beginn, und dann richtet sie ihr Wort an die Engel, die sie umstehen, und wird zur Anklägerin des Jugendgeliebten. Es ist eine Scene des Wiedersehens, die ihres Gleichen sucht. Kein freudiger Schrei der Ueberraschung, keine Zärtlichkeiten, keine Sentimentalität. Bittere Vorwürfe auf der einen, bittere Scham und Thränen auf der andern Seite. Nein, das ist nicht das Wiedersehen zweier Liebenden, die Scene hat eine tiefere Bedeutung. Von der einstigen Tochter des Messer Folco hat die Beatrice des irdischen Paradieses nicht viel mehr als den Namen beibehalten.

Jetzt richtet sie endlich ihr Wort direct wieder an ihn.

---

man sagen müssen, alle auf denen gleiche Schuld lastet, d. h. alle, die sich von der Einfalt des Glaubens entfernt und in den Zweifel hineingerathen sind. Nur unter dieser Modification lässt sich die Ansicht durchführen. Dann bietet auch der Umstand, dass Dante als den einzigen sich hinstellt, der diesen Weg gehen musste, keine Schwierigkeit mehr dar. Denn so unbegründet auch der Einwurf ist, Kämpfe zwischen Glauben und Wissen seien damals überhaupt nicht vorgekommen, so ist doch unbedingt einzuräumen, dass sie seltener waren. Nicht zwar als ob die Zahl der wirklich Glaubenden wesentlich grösser gewesen wäre als in spätern Zeiten. Aber seltener war es die wissenschaftliche Forschung, die zum Zweifel führte. Der auch damals weit verbreitete Unglaube war gemeiniglich praktischer Art, während hingegen Dante zu den theoretisch Ungläubigen gehört hatte. Wer nun nicht so tief in den Zweifel gerathen, wie er, für den mochten nach seiner Ansicht auch noch andere Mittel zu ihrem Heile übrigbleiben als das, welches für ihn noch allein übrigblieb. Wer aber bereits so weit von der sichern Bahn des Glaubens abgewichen und die Irrwege menschlicher Weisheit verfolgt hatte, der hätte allerdings, um zum Heile zu gelangen, den nämlichen Weg gehen müssen. War ihn aber sonst jemand auch wirklich gegangen? Wir kennen keine Beispiele davon, so wenig als Dante solche kannte. Daher konnte er sich als eine Ausnahme hinstellen. Wir dürfen aber sagen, dass nach ihm noch manche durch die Erkenntniss der Sünde als der Entfremdung von Gott und seinem der Menschheit geoffenbarten Willen, d. h. in Dante's poetischem Style gesprochen, mittels der Wanderung durch die Reiche der Strafe und der Busse, zum Heile zurückgeführt wurden.

Nicht als die Geliebte, sie spricht vielmehr als die unerbittliche Richterin. Sein eigener Mund soll die Wahrheit ihrer Anklage bestätigen.[149]) Wiederholt erinnert sie ihn daran, dass er noch nicht entsündigt, dass sein Gewissen noch belastet. Hatte sie ihn früher[150]) bei seinem Namen gerufen, so nennt sie ihn jetzt nur den "der jenseits ist des heiligen Stromes". Dadurch wird der Gegensatz hervorgehoben, der zwischen ihm und ihr sowohl als der ganzen Heiligen Schar, die sie umgibt, besteht. Er ist noch getrennt von Beatrice, getrennt von den Symbolen des christlichen Glaubens, getrennt von der Heiligen Schrift, getrennt von dem Wagen der Kirche, getrennt von Christus selbst. Von Christus selbst, denn drüben ist der Greif, das Symbol des menschgewordenen Gottessohnes.[151]) Ein tiefer Strom liegt dazwischen und er kann nicht hinüber, bevor er entsündigt ist. Nicht also der Strom, wohl aber die Sünde, die noch auf ihm lastet, bildet die Scheidewand zwischen ihm und jener ganzen mystischen Procession. Er muss, Lethe trinkend, das Vergangene vergessen, bevor er sich ihr nahen darf. Ist es nicht thöricht zu wähnen, dass die natürlich-sinnliche Liebe zu einem oder mehrern Mädchen die Sünde sei, die eine Scheidewand zwischen Dante und den Symbolen des Glaubens, der Bibel, der Kirche, des Erlösers scheidet? Was den Menschen davon trennt ist der Unglaube und der Bruder des Unglaubens, der Zweifel.

"Sage an, sage an, ob dieses wahr ist! Zu einer so schweren Anklage muss Dein Geständniss treten." So fährt Beatrice fort.

---

[149]) Vgl. Purg. XXXI, 1 fg. Für die Erklärung des Einzelnen verweise ich auf meinen Commentar. Hier sollen nur die Hauptmomente ins Auge gefasst werden.

[150]) Purg. XXX, 55.

[151]) Dass der Wundervogel Greif das Bild Christi sei, ist fast von allen Auslegern anerkannt (vgl. meinen Commentar zur *Divina Commedia*, II, 644) und sollte wirklich nicht mehr streitig sein. Schon bei Isidorus Hispalensis finden wir eine ganz ähnliche Vergleichung (die Belegstellen siehe in meinem Commentar, a. a. O.).

Eine schwere Anklage also[152]); schwer, sehr schwer in den Augen des Dichters selbst. Und seine Ausleger wollen uns überreden, es handle sich nur um Kleinigkeiten! Wo Dante sich bewusst war, nur wenig gesündigt zu haben, da hat er sich durch keine falsche Bescheidenheit, durch keine erheuchelte Demuth abhalten lassen, es offen auszusprechen.[153]) Uebertriebene Selbstanklagen sind ihm unbekannt. Stellt er seine Schuld als eine sehr schwere dar, so stehen wir auch hier wieder vor dem Dilemma, das wir bereits wiederholt hervorgehoben, tritt auch hier wieder die Frage uns entgegen: ob sittlich? ob intellectuell?

So schwer ist die Anklage, dass Dante beinahe zusammenbricht unter ihrer Last. Er will reden, aber das Wort erstirbt ihm auf den Lippen. Und dennoch muss er reden. Das Bekenntniss der Schuld, so lehrt die Kirche, der er angehört, ist die *conditio sine qua non* der Vergebung.[154]) Darum wiederholt Beatrice nach kurzem Warten ihre Aufforderung. "Was besinnst Du Dich?[155]) Antworte mir ob dies wahr ist! Nicht kannst

---

[152]) Für den der Sprache Unkundigen bemerke ich, dass der XXXI, 5 gebrauchte Ausdruck *tanta accusa* noch weit stärker ist, als das deutsche schwere Anklage. Durch jedwede Uebersetzung wird die Kraft dieses Ausdrucks abgeschwächt.

[153]) So sagt er, Purg. XIII, 133—135, nur wenig durch Neid gesündigt zu haben.

[154]) Vgl. namentlich Thomas von Aquino, *Summa theologiae*, P. III Suppl. qu. VI. art. 1. und qu. VIII. art. 1. Dass wir in Purg. XXXI die zur Busse erforderlichen drei Theile, die *contritio cordis*, *confessio oris* und *satisfactio operis* (vgl. Petrus Lombardus, *Sententiarum lib. IV*, dist. 16, lit. A. Hildebert von Tours, serm. IV, in quadrag. Opp. col. 324; serm. XV, col. 733. Gieseler, Dogmengeschichte, Bonn 1855, S. 546 fg.) vor uns haben, ist von ältern und neuern Commentatoren wiederholt hervorgehoben worden. Dem Zwecke vorliegender Abhandlung liegt ein näheres Eingehen auf diesen Gegenstand fern.

[155]) So, und nicht mit Was denkst Du? muss das *che pense* des zehnten Verses übersetzt werden. Denn Beatrice frägt ihn nicht nach den Gedanken, die ihn beschäftigen. Die kennt sie schon. Sie macht ihm

Du Dich entschuldigen mit Vergessenheit; denn noch hat Lethe's Wasser die trüben Erinnerungen Dir nicht genommen."

Da spricht er mit blutendem Herzen und hervorquellenden Thränen ein aufrichtiges aber kaum hörbares Ja; dann sinkt er matt in sich zusammen.

Aufrichtiges Bekenntniss; tiefe, erschütternde, Mark und Bein durchdringende Zerknirschung! So hat er noch nirgends gelitten auf seiner ernsten Wanderung. Ist denn das die süsse Frucht, von welcher ihm Virgil versprach, sie würde heute seinen Hunger stillen?[156]) Hat sich Virgil geirrt, hat er seinen Schutzbefohlenen getäuscht? Offenbar hatte der Führer keine Ahnung von dem, was seinem Schüler noch bevorstand. Und er hatte sie nicht, weil er nur so weit sah, als die Vernunft reicht, weil er also die Sünde nicht sehen, nicht erkennen konnte, die noch auf Dante lastete. Der Heide konnte Sünden gegen den christlichen Glauben nicht erkennen. Und weil er den Schüler nunmehr rein von allen andern Sünden sah, darum konnte er glauben, dass ihm Beatrice's schöne Augen nur freudig erscheinen könnten.[157])

Noch drängt sich hier eine andere, weit wichtigere Frage auf. Hatte Dante selbst bis dahin eine Ahnung von dem gehabt, was ihm bei seiner Begegnung mit Beatrice bevorstand? Man wird diese Frage unbedingt verneinen müssen. Denn von einer solchen Ahnung findet sich im ganzen Gedichte auch nicht die leiseste Spur. Seine Beatrice wiederzusehen, das war für ihn immer ein ermuthigender, tröstender Gedanke auf seiner Wanderung gewesen.[158]) Und nun ein solcher Empfang! Das hatte der Dichter nicht erwartet. Er hatte offenbar auf ein fröhliches Wiedersehen gehofft. Die Vorwürfe, die er hören musste, kamen

---

vielmehr einen Vorwurf, dass er noch zögert mit dem offenen Bekenntnisse herauszurücken.

[156]) Vgl. Purg. XXVII, 115 fg.

[157]) Vgl. Purg. XXVII, 136 fg.

[158]) Vgl. Inf. II, 127 fg. Purg. VI, 43–51; XXVII, 34–54.

ihm unerwartet. Hieraus ist zu entnehmen, dass er selbst die Sünde, die noch auf ihm lastete, noch nicht, wenigstens nicht in ihrer ganzen Grösse, erkannt. Und wenn er unter der Form der Vision ein eigenes inneres Erlebniss schildert, dann eröffnet uns dieser Umstand einen neuen Blick in die Geschichte seines innern Lebens. Es gab eine Zeit, wo er, unbefriedigt von der menschlichen Speculation, den Entschluss fasste zum frühern kindlichen Glauben zurückzukehren. Diese Rückkehr ward ihm nicht leicht, — der Weg führte zuerst hinab zur Betrachtung der Sünde in ihrer Furchtbarkeit und Hässlichkeit, dann hinauf zur Betrachtung des Ernstes der Busse. Gleichwohl ist er auf der ganzen Wanderung nur Zuschauer, nicht eigentlicher Büssender gewesen. Er hatte sich also die Umkehr ohne die Schmerzen der Busse gedacht. Denn die Busse, welche er bis dahin gethan, ist mehr nur eine symbolische gewesen. Auch auf dem siebenten Kreise des Büsserlandes hat er wohl unter heftigen Schmerzen durch die Flammen gehen müssen, weil kein anderer Weg nach der Höhe führte, hat aber doch nicht mit den übrigen Büssenden mitten in den Flammen den Berg umkreist. Die eigentliche Busse für seine individuellen Verirrungen folgt erst dann, als er glaubte am heiss ersehnten Ziele zu sein. Was heisst nun aber das, ohne Bild gesprochen? Es heisst, dass Dante, müde einst von dem unruhigen Umherirren auf den Wegen menschlicher Speculation, den Entschluss gefasst und auszuführen begonnen, von denselben zurück- und zu dem Pfade des Glaubens wiederzukehren, ohne noch die Ueberhebungen des forschenden Geistes als verderbenbringend und daher die Nothwendigkeit ernstlicher Busse erkannt zu haben; dass er dies erst dann erkannte, als er auf dem Wege der Rückkehr zu Gott bereits wesentliche Fortschritte gethan hatte.

Mit dem Bekenntniss der Schuld und der tiefen Zerknirschung ist aber die Busse noch nicht vollendet. Der Dichter muss noch die Ursachen seines Falles erkennen und beichten, er muss die

Thorheit desselben einsehen, dadurch erst wird seine Reue eine vollendete und er würdig, in den Fluten des Lethestromes abgewaschen zu werden.

Durch Beatrice selbst sehen wir jetzt zunächst die mehrerwähnte Thatsache constatirt, dass sie ihm einst eine Führerin zu Gott, also doch wohl das Sinnbild reiner, noch durch keinen Zweifel getrübter Frömmigkeit, gewesen.[159]) Das Verlangen, die Sehnsucht nach ihr führte ihn einst zu der Liebe jenes höchsten Gutes, jenseits von dem die Sehnsucht kein Ziel mehr findet. Was für Hindernisse, so frägt sie ihn, fandest Du auf dem eingeschlagenen Wege, dass Du nicht fortfuhrst auf demselben zu wandeln, oder welche Aussichten verlockten Dich, ein Sklave anderer Güter zu werden? War es falsche Furcht, waren es falsche Hoffnungen, was Dir zum Fallstrick gereichte?

Aber nur um des Dichters willen wird solche Frage an ihn gerichtet. Er soll seine Schuld selbst gestehen und sich, eben durch sein Geständniss, derselben entledigen. Bei dem höhern Richter ist dieselbe nicht verborgen und auch für Beatrice bedarf es eines Bekenntnisses nicht. Mag er schweigen, mag er leugnen, seine Schuld wäre deshalb nicht minder kundig. Aber wenn der Schuldige mit eigenem Munde sich selber anklagt, so löscht dieses offene Bekenntniss die Sünde aus, oder raubt ihr gleichsam ihre Schärfe.[160])

---

[159]) Purg. XXXI, 22—24:

Ond' ella a me: Per entro i miei disiri,
Che ti menavano ad amar lo Bene,
Di là dal qual non è a che si aspiri, ecc.

Dionisi (Prep. II, 102) macht darauf aufmerksam, dass Beatrice "*parla qui secondo la scuola di Platone, il quale insegnava: La bellezza terrena essere scala a salir col pensiero alla bellezza celeste.*"

[160]) Purg. XXXI, 37—42:

Ed ella: Se tacessi o se negassi
Ciò che confessi, non fora men nota
La colpa tua: da tal giudice sássi.

Um seinetwillen soll also Dante die Ursache gestehen, aus welcher er sich vom geraden Wege abwendig machen liess. Weinend spricht er das Bekenntniss aus:

Meine Schritte wandten
Mit falscher Lust die gegenwärt'gen Dinge,
Sobald sich Euer Antlitz mir verborgen. [161])

Ma quando scoppia dalla propria gota
L' accusa del peccato, in nostra corte
Rivolge sè contra il taglio la ruota.

Es handelt sich hier also um eine wirkliche Schuld, welche Gott bekannt ist! Wäre es nicht geradezu lästerlich, wenn Dante so reden würde und dabei nur an die höchst unschuldige Untreue gegen die leibliche Beatrice dächte? War's denn wirklich eine Gott bekannte, also vor Gott begangene Sünde, dass Dante der — verstorbenen Gemahlin des Simone dei Bardi nicht treu blieb?

[161]) Purg. XXXI, 34—36:

Piangendo dissi: Le presenti cose
Col falso lor piacer volser miei passi,
Tosto che il vostro viso si nascose.

Es ist bemerkenswerth, dass diese Worte mit den Vorwürfen Beatrice's (XXX, 130—132) fast buchstäblich übereinstimmen. Die *presenti cose* sind die *false imagini di bene;* wie Beatrice von diesen trügerischen Glücksbildern sagt, dass sie *nulla promission rendono intera*, so spricht auch Dante von ihrem *falso piacere;* wie jene ihn beschuldigt: *volse i passi suoi per via non vera*, so gesteht auch Dante, dass die gegenwärtigen Dinge *volser miei passi;* wie jene sagt, es sei dies geschehen *si tosto come in su la soglia fui Di mia seconda etade, e mutai vita*, so gesteht auch Dante, seine Verirrung habe begonnen *tosto che il vostro viso si nascose.* In dem zweimal wiederholten Ausdruck *tosto* findet Dionisi (a. a. O., S. 103) einen Widerspruch mit der geschichtlichen Wahrheit. "*Non è vero*", sagt er, "*che tosto si sia volto Dante dall' amor platonico di Beatrice al piacer delle cose presenti, egli che visse in tristezza due anni, tenendosi amante di lei.*" Sofern man bei vorliegenden Geständnissen nur an sinnliche Verirrungen denken will, ist der Einwand allerdings sehr berechtigt und der Widerspruch nicht auf befriedigende Weise zu lösen. Anders stellt sich aber die Sache wenn Dante hier seinen Abfall vom kindlich-frommen Glauben gesteht. Derselbe hatte allerdings sofort nach Beatrice's Tode begonnen. Von christlichem Vertrauen zu Gott, von kindlicher Ergebung in den Willen des himmlischen Vaters findet sich in den bezüglichen Erzählungen der *Vita Nuova* auch nicht die leiseste

Der Ausdruck, dessen er sich hier bedient, ist sehr allgemein. Die gegenwärt'gen Dinge — *le presenti cose* — das umfasst eben alles in sich, was nur der Zeit angehört und auf das Zeitliche hinzielt: die Schmerzen der Welt, die Sorgen der Welt, die Lockungen der Welt, die Freuden der Welt, die Ehren der Welt, die Genüsse der Welt, u. dgl. Was für besondere "gegenwärt'ge Dinge" es waren, welche Dante's Schritte abwandten, das muss sich erst anderweitig ergeben. Und in der That lassen uns die anderweitigen Andeutungen des Dichters keineswegs hierüber im Zweifel. Zuerst waren es die Schmerzen der Welt, die, sobald Beatrice's Antlitz sich ihm verbarg, ihn von der richtigen Bahn ablenkten. Statt sein Leiden in Gottes Schoss zu legen brütet er darüber in dumpfem Schmerze. Dann ist es der Trost der Welt, was ihn verlockt. In der weltlichen Wissenschaft sucht er Erquickung für seine matte Seele und glaubt sie auch wirklich gefunden zu haben. Im Fernern wissen wir, dass er sich von dem Studium abstracter Philosophie lange angezogen gefühlt, dass er in der verstandesmässigen Forschung seinen wahren Beruf erkennen zu müssen geglaubt hatte. Nur von den "sinnlichen Verirrungen", von welchen man immer wieder und wieder spricht, wissen wir in Gottes Namen rein nichts. Ich sage rein nichts, denn dass das vorübergehende ziemlich unschuldige Verhältniss zur *Donna gentile*, wie es die *Vita Nuova* schildert, keine "sinnliche Verirrung" war, bedarf doch wohl nicht erst eines Beweises. Die andere *Donna gentile*, nämlich die des *Convito* wird aber des Bestimmtesten für die Philosophie erklärt, von "sinnlichen Verirrungen" kann also auch hier die

---

Spur; nur verzweifelte Klage wider das harte Schicksal, dumpfes Brüten über das Unglück. Nirgends aber die leiseste Andeutung, dass der Dichter zu Zeiten dem Gedanken: Was Gott thut ist wohlgethan irgendwie Raum gegeben hätte. War dieses hoffnungslose und verzweifelte Klagen nicht schon der Anfang des Abfalls vom kindlichen Glauben an Gott, vom kindlichen Vertrauen auf ihn?

Rede nicht sein.[162]) Auch obige Selbstanklage kann sich also nicht auf sinnliche Verirrungen beziehen, sondern vielmehr auf die "falsche Lust", welche Dante zu den philosophischen Speculationen hinzog und wodurch er allerdings seiner Beatrice, d. h. der Betrachtung der göttlichen Dinge, dem innern Anschauen des Ewigen entfremdet wurde.

Aber wie? Redet denn nicht Beatrice von der Wonne, welche ihre leibliche Schönheit dem Dichter gewährt, von den Sirenen, denen er nach ihrem Tode sein Ohr geliehen, von den andern sterblichen Dingen, welche noch sein Verlangen geweckt, von den Eitelkeiten, ja gar von den Mädchen, die ihm die Flügel gehemmt? Ist das nicht deutlich geredet? geht das nicht eben doch auf sinnliche Verirrungen?

So scheint es allerdings; aber es scheint auch nur so. Vorerst ist nämlich zu bemerken, dass die bezüglichen Worte Beatrice's nicht allzu buchstäblich genommen werden dürfen, sonst möchten die "sinnlichen Verirrungen" noch vor Beatrice's Tode begonnen und sie selbst einige Schuld daran gehabt haben.[163]) Sodann ist daran zu erinnern, dass Dante selbst die Philosophie als edles Weib sich vorstellte[164]), und dass daher

---

[162]) Man beachte, dass Dante, wie selbst Notter (I, 35) zugeben muss, der Sünde der Sinnenlust niemals sich bezichtigt und nirgends eine wegen derselben zu bestehende besondere Busse fürchtet.

[163]) Wenn nämlich Beatrice sagt (Purg. XXXI, 49 fg.):

> Mai non t' appresentò natura o arte
> Piacer, quanto le belle membra in ch' io
> Rinchiusa fui,

so möchte es in der That etwas bedenklich sein, diese Worte buchstäblich zu nehmen, denn jeder der Sprache Kundige weiss, was damit gesagt wäre. Es ist aber auch noch kein Ausleger auf solche Albernheit verfallen. Sofern jene Worte auf die leibliche Beatrice gehen, sind sie eine blosse Erinnerung an das grosse, aber unschuldige Gefallen, das Dante an ihrer Schönheit gefunden.

[164]) Convito II, 13: "*E immaginava lei (la filosofia) fatta come una Donna gentile.*"

Beatrice einfach auf seine eigene Vorstellungs- und Redeweise eingeht, wenn sie die Philosophie eine *Sirena* oder eine *pargoletta* nennt. Da ferner Dante's Schuld bildlich als Untreue gegen Beatrice dargestellt wird, so musste auch Beatrice's Gegensatz consequenterweise als ein Mädchen dargestellt werden. Was aber noch mehr bedeuten will, ist der Umstand, dass der Zweck dieser letzten Zurechtweisung ist, Dante's Scham noch zu steigern[165]) durch das Vorhalten wie thöricht seine "Untreue" gewesen. Nicht also seine Schuld selbst wird ihm jetzt vorgeworfen, die ist ihm schon früher vorgeworfen worden, sondern das Thörichte derselben wird ihm hier vorgehalten. Die Schuld hat er bereits erkannt, bekannt und bereut; nun soll aber seine Scham und seine Reue noch grösser werden durch die Erkenntniss, dass er nicht allein schwere Schuld auf sich geladen, sondern dabei auch sehr thöricht gehandelt. Die blosse Beschuldigung der Unbeständigkeit in der Liebe wäre doch wahrlich nicht geeignet gewesen, Dante's Zerknirschung noch zu steigern und zu vermehren, oder man müsste mit Wegele an eine wirklich sehr "wüste" Epoche seines Lebens denken[166]), wozu aber nicht allein alle Anhaltpunkte fehlen, sondern auch im Leben Dante's, wie wir es geschichtlich kennen, schlechterdings kein Raum bleibt.

Unser Geschäft ist für diesmal beendigt. Wir haben alle mittelbaren und unmittelbaren Geständnisse des Dichters geprüft und sind zu dem Resultate gelangt, dass sie sich nur auf intellectuelle Verirrungen beziehen können. Ein zusammenhängendes

---

[165]) Purg. XXXI, 43: *perchè me' vergogna porté*, d. h. wie Philalethes richtig übersetzt: "damit Du besser Scham empfindest", und nicht blos: "damit Du jetzo Dich schämest" (Witte), denn schämen that sich der Dichter schon, jetzt sollte aber seine Scham noch erhöht werden. Vgl. übrigens meinen Commentar zu dieser Stelle.

[166]) Wegele, a. a. O., S. 89.

Bild der Seelengeschichte unsers Dichters zu entwerfen, scheint um so überflüssiger als wir dies bereits im vorigen Bande des Jahrbuchs gethan. Was uns den Impuls gegeben, vorliegende Untersuchung anzustellen, waren zunächst die Worte Wegele's[167]): "Die Frage ist nun aber, ob er (Dante) nicht eine Zeit gehabt hat, in der der Gegensatz von Glauben und Wissen auch in ihm lebendig geworden, und Grübelei und Zweifel ihn aus seiner ursprünglichen Sicherheit in dieser höchsten Angelegenheit aufgeschreckt haben? — — — Ein solcher Kampf zwischen Philosophie und Theologie kam in jener Zeit bekanntlich nicht so leicht vor, wenn er auch bei einem so tiefen, eindringenden Geiste leichter eintreten konnte, als bei einem oberflächlichen. Aber eben bei der Seltenheit solcher Conflicte musste er in unserm Falle eine fassbare Gestalt angenommen haben, und vor allem in der gedachten herrlichen Scene des irdischen Paradieses, wo Beatrice dem Dichter seinen Abfall von ihr vorwirft, wäre doch wahrhaftig dieser Moment ausdrücklich hervorgehoben worden. Man wird aber keinem der von ihr erhobenen Vorwürfe eine solche specielle Deutung geben können." Wir glauben nunmehr dargethan zu haben, dass jene Vorwürfe eine solche Deutung nicht allein zulassen, sondern unbedingt erfordern und hoffen, es werde niemand mehr Wegele's Behauptung wiederholen.

---

[167]) A. a. O., S. 92 fg.

Dante spiegato con Dante.

L' episodio del Conte Ugolino
(Inf. XXXII, 124 — XXXIII, 90).

Commentato da

Giambattista Giuliani,

Espositore della Divina Commedia nell' Istituto di studi superiori a Firenze.

Noi eravam partiti già da ello,
Ch' i' vidi duo ghiacciati in una buca,
Sì che l' un capo all' altro era cappello:
E come 'l pan per fame si manduca,
Così 'l sovran li denti all' altro pose
Là 've 'l cervel s' aggiunge colla nuca.
Non altrimenti Tideo si rose
Le tempie a Menalippo per disdegno,
Che quei faceva 'l teschio e l' altre cose.
O tu che mostri per sì bestial segno
Odio sovra colui che tu ti mangi,
Dimmi 'l perchè diss' io, per tal convegno,
Che se tu a ragion di lui ti piangi,
Sappiendo chi voi siete, e la sua pecca,
Nel mondo suso ancor io te ne cangi,
Se quella con ch' io parlo non si secca.

V. 124. *Noi eravam partiti già da ello ... Quand' io, ecc. Purg.*, XX, 24. Senza che, il *quando* or si presta a determinare con certezza la significazione del *che* susseguente al verso citato,

benchè riesca pur chiara dall' unità del pensiero inchiuso nel contesto.

V. 125. *Vidi duo ghiacciati in una buca*, imbucati insieme nella *ghiaccia* (V. 35), ivi entro confitti per modo, che *l'un capo* sovrastava *all' altro* (V. 107), appoggiandoglisi colla *faccia* sulla *nuca:* (V. 29). Son essi il Conte Ugoliono della Gherardesca e l'Arcivescovo Ruggieri degli Ubaldini: il quale tradì la patria in prima col servire ai disegni d' Ugolino, poscia lui stesso che dell' Arcivescovo si fidava. Però, come ben n' avverte il Tommaséo, stanno quasi sull' orlo della seconda sfera accanto alla terza, al modo stesso che Camicione fra i traditori de' congiunti e quei della patria.

Ma a viemmeglio intendere la narrazione del tragico fatto, che ci vien rappresentato dal Poeta, gioverà di qui premettere le vive e semplici parole del Villani, coordinate all' uopo. Il Conte Ugolino, d' accordo co' Fiorentini e i Sanesi e gli altri Toscani, *del mese di Gennaio* 1274 *cacciò di Pisa i Ghibellini, e fecene signore sè co' Guelfi: Stor.*, VII, 98. Poi *nel mese di maggio del* 1275, *ne fu cacciato lui col rimanente de' possenti Guelfi* (ivi, VII, 47), sinchè i Pisani sconfitti dai Fiorentini al fosso Arnonico poco di là da Pontedera, *rimisero in Pisa il detto Conte Ugolino e tutti i loro usciti Guelfi;* ivi, VII, 51. Ma *negli anni di Cristo* 1288, *del mese di Luglio, essendo creata grande divisione e sette* per cagione della Signoria, *che dell' una era capo* Giudice Nino *di Gallura de' Visconti con certi Guelfi; e l' altro era* l' Arcivescovo Ruggieri *degli Ubaldini co' Lanfranchi e Gualandi e Sismondi con altre case Ghibelline.*

Il detto Conte Ugolino, per essere Signore, si accostò coll' Arcivescovo e sua parte e tradì *il Giudice Nino, non guardando che fosse suo nipote, figliuolo della figliuola, e ordinarono che fosse cacciato di Pisa co' suoi seguaci e preso in persona. Giudice Nino, sentendo ciò, e non veggendosi forte al riparo si partì della terra, e andossene a Calci suo Castello, e allegossi*

co' Fiorentini e Lucchesi per far guerra a' Pisani. Il conte Ugolino, innanzi che il Giudice Nino si partisse, per coprire meglio suo tradimento, *ordinata la cacciata di Giudice, se ne andò fuori di Pisa a un suo maniero* (palazzo di campagna) *molto nobile e forte, che si chiamava* Settimo. *Come seppe la partita di Giudice* Nino, *tornò in Pisa, e da' Pisani fu fatto Signore con grande allegrezza e festa. Ma poco stette in sulla signoria, che la fortuna gli si rivolse al contrario, come piacque a Dio* per li suoi tradimenti *e peccati. Che di vero si disse, che egli fece avvelenare il conte Anselmo di Capraia suo nipote, figliuolo della sirocchia, per* invidia, *e perchè era in Pisa grasioso, e temendo non gli togliesse suo stato:* ivi, VII, 121. *E certo l' ira di Dio tosto sopravvenne per gli suoi* tradimenti *e peccati, che (com' era conceputo per l' Arcivescovo di Pisa e suoi seguaci di cacciarne Giudice Nino e i suoi col tradimento e trattato del conte Ugolino) subitamente a furore di popolo il fece assalire e combattere al palagio, facendo intendere al popolo ch' egli* aveva tradito Pisa a rendere le loro castella *a' Fiorentini e a' Lucchesi:* a questi Ripafratta, a quelli Asciano e Vernia.

E senza nullo riparo, rivoltoglisi il popolo addosso, s' arrendeo preso, e al detto assalto fu morto uno suo figliuolo bastardo e uno suo nipote. E preso il conte Ugolino e due suoi figliuoli del figliuolo, misergli in prigione, e cacciarono di Pisa la sua famiglia e suoi seguaci, e Ubisinghi e Guatani e tutte l' altre case Guelfe. E così fu il traditore dal traditore tradito. *Onde a parte Guelfa di Toscana fu grande abbassamento ed esaltazione de' Ghibellini per detta rivoluzione di Pisa.* ivi, VII, 121, 128.

I Pisani nel 1289 *elessono per loro Capitano di guerra il conte Guido di Montefeltro, dandogli grande giurisdizione e signoria. E giunto* ch' ei fu *in Pisa del mese di marzo, i Pisani, i quali aveano messo in prigione il conte Ugolino e due figliuoli del conte Guelfo suo figliuolo* in una torre in sulla piazza degli Anziani, *feciono chiavare la porta di detta torre* e le chiavi

gittare *in Arno, e vietare ai detti prigioni ogni vivanda. I quali in pochi giorni* si morirono di fame. *Ma prima dimandando con grida il detto Conte penitenza, non gli concedettero frate o prete, che il confessasse. E tratti tutti e cinque morti della torre, vilmente furono sotterrati. E d' allora innanzi la detta torre fu chiamata la* Torre della fame *e sarà sempre. Di questa crudeltà furono i Pisani per l' universo mondo, ove si seppe forte biasimati, non tanto per lo Conte, che pe' suoi difetti e tradimenti era per avventura degno di sì fatta morte, ma per gli figliuoli e nipoti ch' eran* giovani garzoni e innocenti. *E questo peccato per li Pisani non rimase impunito, siccome per li tempi dinanzi* si potrà trovare: ivi, VII, 128. Aggiugne poi il Buti, che *dopo gli otto dì* que' miseri cadaveri *ne furono cavati* dalla torre *e portati inviluppati nelle stuore al luogo delli frati Minori a San Francesco, e sotterrati nel monumento, che è allato agli scaglioni a montare in chiesa, dalla parte del chiostro, co' ferri a gamba; li quali ferri vid' io cavati dal detto monumento.*

Il Poeta adunque finge d' aver ritrovato il conte Ugolino insieme con l' Arcivescovo Ruggieri in una stessa buca della ghiaccia di Cocito e per modo, che quegli col capo stava sopra il capo di costui, rodendoselo nella parte posteriore là per appunto, dove il *cervello* vien a congiugnersi *con la nuca.*

Manducare e *manicare* invece di *mangiare* (V. 135), si conserva anche oggidì presso il volgo di Toscana. Ed io mi rammento d' aver inteso più volte il proverbio "*Chi non lavora, non manduca*"; e sentii dire da una mamma al suo bimbo: "*Che rugumi? manicare, manicare, non sai far altro.*" Nella Canz. "*Così nel mio parlar voglio esser aspro*" il Poeta, accennando alla morte, gridava: *Ogni senso Colli denti d' Amor già mi manduca:* str. 3. Benchè nel libro di *Volgare Eloquenza* Dante rimproveri i Fiorentini perchè usassero dire *manuchiamo, introcque* (I, 13); pur' egli siffatte voci adopera nella *Commedia* a raffermarci sempre più, che questo Poema fu scritto nella lingua che

chiama *mamma e babbo*, in quella lingua cioè nella quale *conversano le femminette: Inf.*, XXXII, 9. Ep. a Can. § X. Ma nell' aver riuniti a così orribile strazio questi traditori, l' Allighieri certamente volle mostrarne verificata in atto la sentenza dell' Apostolo: "*Quod si invicem mordetis et comeditis, videte ne ab invicem comedamini:*" Ep. ad Gal., V. 15. E com' egli compiangeva la misera Italia, dov' era guerra per tutto, *rodendosi* l' un l' altro *di quei ch' un muro ed una fossa serra* (*Purg.*, VI, 84), rappresenta or qui in immagine e con terribile fatto a che fosse condotta quell' antica Donna di provincie, e qual sorte si dovessero attendere i perfidi che ne facevano scempio. Pertanto l' Allighieri immaginò che il fiero Ugolino si rodesse il sottoposto *teschio e l' altre cose*, non altrimenti che Tideo per *disdegnoso gusto* (*Inf.*, XIII, 70), si rose le tempie a Menalippo, che alla battaglia di Tebe l' avea saettato a morte. Ed ei già era moribondo, allorchè seppe della uccisione di Menalippo e se ne fece *porgere* la testa per disfogare sovr' essa l' ira accolta. Il *dolce Poeta della Tebana storia* descrive l' orrenda scena in modo così vivace, che certo dovette restare altamente impressa nella fantasia di Dante, cui non mancò l' arte per valersene al modo suo, onde accrescere vita e colore alla tragedia testè incominciata.

Quegli adunque si rodeva il maledetto *teschio e l' altre cose*, non altrimenti che Tideo per *disdegnoso gusto* (*Inf.*, XIII, 70) si *rose* le tempie a Menalippo. Ed eccone que' cenni che meglio rispondono al caso; "*Caput, o caput, o mihi si quis Adportet, Menalippe, tuum .... Astaciden medio Capaneus e pulvere tollit Spirantem ... Erigitur Tideus vultuque occurrit et amens Laetitiaque iraque ... Spectat atrox hostile caput gliscitque tepentis Lumina torva videns .... Et nunc ille jacet* (pulchra o solatia leti!) *Ore tenens hostile caput, dulcique nefandus Immoritur tabo*": Statii *Theb.* VIII, 740. IX, 17. Quindi può scorgersi che il nostro Autore sa ben trasformare e abbellire gli altrui concetti, da vincere il proposto esempio con fuggirne i difetti e rinnovarlo

a tutto compimento. E basta pur quell' improvvisa reticenza "*e l' altre cose*" specialmente paragonata col "*dulcique nefandus Immoritur tabo*" per dover ammirare il gentile sentimento del Poeta che anco nel suo linguaggio ci prenunzia sicura una civiltà migliore. È perciò d' aver obbligo al Tommaséo che fra i moderni Commentatori ci rivolse con più di cura a qui richiamar in esame quella vivacissima descrizione, onde Stazio, sì famigliare a Danto (*Conv.* IV, 25), gli rafforzò l' anima e lo stile.

O tu, che a sì *fiero pasto* (*Inf.*, XXXIII, 1. *rabidarum more ferarum: Stat.* VIII, 785) *mostri odio* contro a *colui* che tu ti vai *rodendo* (V. 133. *Inf.*, XXXIII, 8); dimmi la cagione di tanto *odio*, diss' io, con tale *patto* (*Par.*, V. 45, 28), che se tu a ragione t' *adiri* (*Inf.*, VIII, 36, 37) seco, sapendo i vostri nomi e quanto ti offese (*Inf.*, XXXIII, 21), io, se pur non mi si *disecca* in prima la lingua, ti ricambi della cortesia con *infamare* colui (*Inf.*, XXXIII, 8) *nel mondo su, ove tornar mi lece: Inf.*, XIII, 54. Ne' versi ora sposti, *sopra* importa lo stesso che *contro* o *adosso* (*Inf.* XXX, 35), *mangiare* val *rodere* ("mandat atrox hostile caput" *Stat.*, VIII, 774) e *piangere* ha forza di *cruciarsi* o *adirarsi*, ricevendo cotali vocaboli una più notabile significazione dal contesto del discorso e dalla speciale natura del fatto. Di che abbiamo onde maggiormente persuaderci, che il *dir proprio* è la squisita arte dei grandi maestri e del massimo Dante, il quale primeggia fra tutti, come nella sublimità e verità de' concetti, così puranco nella signoria e virtù della parola.

Canto XXXIII.

La bocca sollevò dal fiero pasto
Quel peccator, forbendola a' capelli
Del capo ch' egli avea di retro guasto.
Poi cominciò: Tu vuoi ch' io rinnovelli
Disperato dolor che 'l cor mi preme,
Già pur pensando, pria ch' i' ne favelli.
Ma se le mie parole esser den seme,
Che frutti infamia al traditor ch' i' rodo,
Parlare e lagrimar vedrai insieme.

V. 1. *La bocca sollevò dal teschio*, cui bestialmente *dava di morso* (*Inf.*, XXXII, 134) quel *peccatore* (ch' io richiesi della cagione di tale odio), ripulendola sui *capelli* del capo, ch' egli avea *roso* nella *nuca: Inf.*, XXXII, 129. Il *fiero pasto*, che risponde al *tu ti mangi*, ne rammenta puranco ciò che Stazio disse di Tideo "*dulcique nefandus Immoritur tabo*" laddove *il capo di retro guasto* ci risveglia al pensiero Menalippo "*effracti perfusum tabe cerebri*": Stat. *Theb.* IX, 18. VIII, 17. Certamente Stazio è qui il meglio e più sicuro interprete di Dante, che lascia troppo più pensare che non dice, specialmente quando il tacere è bello.

Poi cominciò: Tu vuoi ch' io, con dirtene la cagione, *rinnovi* a me stesso un *disperato dolore*, che già al *solo pensiero* mi preoccupa il cuore, l' *opprime;* prima ch' io ne favelli, *io l' immagino sì che già lo sento: Inf.*, XIII, 24. La narrazione di un caso, fortemente sentito, non può farsi senza che altri sel rappresenti così al vivo, da doverlo quasi risentire. Mettendosi l' Allighieri a voler parlare della trista *selva* in cui si trovò miseramente smarrito, parve come ritrarsene per non amareggiarsi di soverchio, giacchè sentiva già rinnovarglisi pur *nel pensiero* la *paura* sofferta: *Inf.*, I, 6. Dolore *disperato* indica il suo eccesso, che il fa trasmutare in *rabbia* (*Inf.*, XIV, 55, 56) e rende altrui *forsennato* (*Inf.*, XXX, 21), torto di *mente. Tu vuoi ch' io rinnovelli disperato dolore* ecc. è ben più che non quel di Virgilio: *Infandum .... renovare dolorem* (*Aen.*, II, 3) cui ci richiamano i commentatori.

Ma se le mie parole esser devono *fruttifere* d' infamia al traditore, ch' io son costretto a *rodermi* (*Inf.*, XXXII, 134), vedrai che nel parlartene, non potrò tener le *lagrime;* queste m' usciranno insieme colle *parole: Parlare e lagrimar vedrai insieme.* Or chi non vede questo verso tutto segnato dell' *interna stampa*, di quel *rabbioso dolore* vo' dire, che già premeva lo sventurato Padre? La Francesca invece manifesta la sua indole

gentile e i dolci affetti anche a' que' semplici accenti: *Farò come colui che piange e dice: Inf.*, V. 120. Ma la diversa passione, significata dal Poeta con un linguaggio conforme, ci si fa così distinguere a un tratto. E quant' è potente il *vedrai parlare* a rammentarci gli atti, onde si accompagna la parola animata dal sentimento? Nella *Vita Nuova* l' Allighieri narra com' ei ritrovandosi in compagnia di certe donne gentili e pietose, gli paresse *veder le loro parole mischiate di sospiri, come vedemo cader l' acqua mischiata di bella neve:* § XVIII. Ho poi adoperata poco sopra la voce *frutifere*, che m' è sembrata la meglio adatta a dichiarare il concetto dell' Autore, il quale nel *Convito* avea pure scritto: *Le parole, che sono quasi* seme di operazione, *si deono molto discretamente sostenere e lasciare, sì perchè siano bene ricevute* e fruttifere *vengano, sì perchè dalla loro parte non sia difetto di sterilitate:* IV, 2. Non si dimentichi per altro di notare que' duri e risoluti suoni *"Che frutti infamia al traditor ch' i' rodo"* perchè indi il tenace odio di Ugolino e la già concetta *rabbia* erompono così, come egli omai si *rodesse* di fatto colui, sovra il quale poi nuovamente si affretterà di avventarsi co' denti, sospintovi al pensiero dell' antica e disfrenata rabbia.

I' non so chi tu sie, nè per che modo
Venuto se' quaggiù, ma Fiorentino
Mi sembri veramente quand' i' t' odo.
Tu dèi saper ch' i' fui 'l Conte Ugolino,
E questi l'Arcivescovo Ruggieri:
Or ti dirò perch' io son tal vicino.
Che per l' effetto de' suoi ma' pensieri,
Fidandomi di lui, io fossi preso
E poscia morto, dir non è mestieri.
Però quel che non puoi aver inteso,
Cioè come la morte mia fu cruda,
Udirai e saprai se m' ha offeso.

10. *I' non so chi tu sie nè per che modo* sei venuto in questo *basso inferno* (*Inf.*, XII, 35), ma *la tua loquela* mi ti fa certamente *manifesto* per *Fiorentino* (*Inf.*, X, 25): tale *di certo*

mi sembri al suono della *tua favella* (*Inf.*, II, 57); nè quindi potresti negarmi cortesia, essendo io prima tornato nella mia patria per la vittoria de' tuoi concittadini e poi stabilitomi in pace con essi: Ved. n. al V. 124 del c. XXXII.

Nè per che modo venuto se' quaggiù parmi che debba richiedere a compimento del pensiero un che di simile a quello: "*neque enim sine numine divum Flumina tanta paras stigiamque innare paludem*". *Aen.* VI, 88.

Tu dèi saper, sappi dunque (*Purg.*, XIX, 89), *ch' i' fui 'l Conte Ugolino, E questi l' Arcivescovo Ruggieri.* Io *fui Conte* e questi *fu Arcivescovo*, perchè spariscono anco le distinzioni de' titoli, là dove gli abitatori sono tutti *conservi ad una Potestate: Purg.*, XIX, 135.

Or ti dirò perch' io son tal vicino. Ora che *sai* i *nostri nomi*, ti conterò la cagione che *sì presso* me gli *accosta* (*Par.*, XXI, 57), che cioè me gli fa *star sopra* col capo a *rodermelo* (*Inf.*, XXX, 134), per rinascente ed inestinguibile *rabbia* contro di lui.

Che per l' opera de' suoi *mali conforti* o *malvagi pungelli* (*Inf.*, XXVIII, 135, 138), mentre me gli ero *affidato*, io fossi *preso* e poi imprigionato in una torre e *dannato a morirvi* di fame insieme con due figliuoli e due nipoti, *dir non è mestieri;* dacchè la cosa si *seppe e forte fu biasimata* per *l' universo mondo:* Ved. n. al V. 124 del c. XXXII.

Lo sa *tutto il mondo* (*Inf.*, XXX, 120) ch' io tradito dal mio amico Ruggieri fui fatto *imprigionare* e poscia *morir di fame*, ma quello che *non puoi aver inteso*, perchè a niuno potè *essere noto*, cioè come fu *spietata* la mia morte, *udirai* da me, te la racconterò io, e indi *conoscerai* quant' è l' *offesa* ond' ei mi trafisse, e se *a ragione* con sì tenace *odio* me lo divoro: *Inf.*, XXXII, 134. Ogni parola è tanto significativa e propria al caso descritto, che non ci ha modo a spiegarla senza toglierle d' efficacia. Pur giova dimolto questa minuta disamina, se altri vuol

ben penetrare la mente del Poeta e indi assuefarsi a meglio e più pienamente sentire la gran virtù della sua favella. La quale or qui attinge dalla storia e più dal cuore di Dante una forza nuova, prepotente, incantatrice a segno, da trasformarvi in un dipinto il Canto ov' essa favella fece le sue prove maggiori.

Breve pertugio dentro dalla muda,
La qual per me ha 'l titol *della fame*,
E 'n che conviene ancor ch' altri si chiuda,
M' avea mostrato per lo suo forame
Più lune già; quand' io feci 'l mal sonno,
Che del futuro mi squarciò 'l velame.
Questi pareva a me maestro e donno,
Cacciando 'l lupo e i lupicini al monte,
(Per che i Pisan veder Lucca non ponno)
Con cagne magre, studïose e conte.
Gualandi con Sismondi e con Lanfranchi
S' avea messi dinanzi dalla fronte.
In picciol corso mi pareano stanchi
Lo padre e i figli; e con l' agute scane
Mi parea lor veder fender li fianchi.
Quando fui desto innanzi la dimane,
Pianger senti' fra 'l sonno i miei figliuoli,
Ch' eran con meco, e dimandar del pane.
Ben se' crudel, se tu già non ti duoli,
Pensando ciò che al mio cor s' annunziava:
E se non piangi, di che pianger suoli?
Già eran desti, e l' ora trapassava,
Che 'l cibo ne soleva essere addotto,
E per suo sogno ciascun dubitava;
Ed io sentì' chiavar l' uscio di sotto
All' orribile torre: ond' io guardai
Nel viso a' miei figliuoi senza far motto.
Io non piangeva: sì dentro impietrai.
Piangevan elli; ed Anselmuccio mio
Disse: Tu guardi sì, padre: che hai?
Però non lagrimai, nè rispos' io
Tutto quel giorno, nè la notte appresso:
Infin che l' altro Sol nel mondo uscìo.
Com' un poco di raggio si fu messo
Nel doloroso carcere, ed io scòrsi
Per quattro visi il mio aspetto stesso;
Ambo le mani per dolor mi morsi.

E quei, pensando ch' io 'l fessi per voglia
Di manicar, di subito levôrsi,
E disser: Padre, assai ci fia men doglia,
Se tu mangi di noi: tu ne vestisti
Queste misere carni, e tu le spoglia.
Queta 'mi allor, per non farli più tristi:
Quel dì e l' altro stemmo tutti muti.
Ahi dura terra, perchè non t' apristi?
Posciachè fummo al quarto dì venuti,
Gaddo mi si gittò disteso a' piedi,
Dicendo: Padre mio, chè non m' aiuti?
Quivi morì. E come tu me vedi,
Vid' io cascar li tre ad uno ad uno
Tra 'l quinto dì e 'l sesto. Ond' io mi diedi
Già cieco a brancolar sovra ciascuno;
E due dì li chiamai, poich' e' fur morti:
Poscia, più che 'l dolor, potè il digiuno.
Quand' ebbe detto ciò, con gli occhi torti
Riprese 'l teschio misero co' denti,
Che furo all' osso, come d'un can, forti.

22. L' orribile *torre*, in cui venne rinchiuso il conte Ugolino co' suoi *figliuoli* (V. 38), era detta la *muda* perchè, secondo l' avviso del Buti, *ivi si ponevano l' aquile del Comune a mudare*, cioè a *mutar le penne*. Il vocabolo *muda* in questo significato s' incontra nel *Dittamondo* di Fazio degli Uberti; e *mudare*, riferito alla cornacchia che *mutava* le penne, si adoperò dall' Autore d' una Ballata mal attribuita a Dante "*Quando il consiglio degli augei si tenne.*" Ma quella *muda*, che servì di carcere al misero Ugolino, dopo che questi dovette morirvi per *digiuno*, che è a dire *per fame* (*Purg.*, XXIV, 23, 28), fu chiamata la *torre della fame:* Vill., *St.*, VII, 128. Ed in essa or ei tristamente prenunzia, che *ancor altri* vi dovranno essere *incarcerati;* tante gli parvero le cittadine discordie e pronto e *agognato* dai vicini il danno della sua patria!

Breve pertugio, una piccola *fessura* (*Purg.*, XVIII, 114. IX, 75), uno *spiraglio* nell' interno della torre (apertosi forse nel *soffitto* della buia stanza destinata a prigione), accogliendo de' raggi attraversati per lo *forame* o *fenestra* di essa *torre*, avea

già mostrato ad Ugolino che più *volte racceso, e tante casso Lo lume era di sotto dalla luna* (*Inf.*, XXVI, 130), allorchè egli fece il *mal sonno* che gli disvelò il suo *danno futuro*, gliel diede a *veder in sogno o visione: Par.*, XXX, 58. Stava dunque già da *più mesi* imprigionato quell' infelice, quanti ne corsero dall' Agosto 1288 al Marzo del 1289, quando *vide nel sonno* (*Par.*, XII, 65), il tremendo *scempio* che dovea farsi di lui e de' suoi figliuoli. Ed ei misurava i mesi dalle *lunazioni* (*Purg.*, XXII, 36) per esser queste più facili alla memoria e per aver sentito in quelle lunghe notti più grave l' orrore del carcere. Anche l' Allighieri fa prenunziarsi l' esilio fra un cinquanta *mesi*, contandoli dal periodico corso della luna: *Ma non cinquanta volte fia raccesa, ecc.:* (*Inf.*, X, 79). Non mi sono poi ritenuto dal riferire a *muda* il vocabolo *forame*, che quivi vuol esser distinto da *pertugio*, giacchè *questo* solo porgeva luce al chiuso della prigione, e per quello invece, come da una *fessura* o *fenestra*, il *Sole e l' altre stelle* penetravan nella *torre*, riuscendo poi per un *breve pertugio* della volta o del soffitto nella prigione stessa, quasi a manifestarne più paurosa la dimora.

Quando Ugolino *fece il mal sonno*, per la tristissima visione che in esso gli apparve, era *presso il mattino*, nell' ora appunto che *si sogna del vero* (*Inf.*, XXVI, 7) perchè la mente nostra essendo *pellegrina Più dalla carne e men da' pensier presa, Alle sue visïon quasi è divina: Purg.*, IX, 52, 16. Ed anche gl' innocenti figliuoli ebbero un consimile sogno prima *della dimane* (V. 37); di che accortosi lo sventurato padre, sempre più certo previde che si dovesse avverare, e se n' anticipò col pensiero il cruccioso sentimento. A quel punto comincia l' inaudita tragedia, che determina spiegati sin all' eccesso i vari gradi dell' umano dolore.

Questi (il Ruggieri) *pareva a me* nel sogno (*Purg.*, IX, 19) *maestro* e *signore* (*Inf.*, XXX, 43) nel guidare e reggere dando la caccia *Con cagne magre, studiose e conte* al *lupo* e ai *lupicini*

verso il monte, che impedisce a quei di Pisa il veder Lucca. È desso il monte di S. Giuliano, che tra quelle città s' innalza come muro d' antiche e compiante divisioni.

Magre erano quelle *cagne* e per magrezza affamate, *bramose* (*Inf.*, I, 50. XIII, 124); *studiose*, cioè affrettate, *correnti*, *Come veltri ch' uscisser di catena* (*Inf.*, XIII, 125) e *conte*, destre, *accorte* (*Inf.*, XIII, 123) a tal mestiero. Queste *cagne* poi non v' ha dubbio che figurano quelli del *popolo* che, ammaestrato e sorretto dal Ruggieri e suoi consorti, si *rivolse addosso* ad Ugolino, prese lui co' figliuoli (qui figurati l' uno nel *lupo* e gli altri ne' *lupicini*) e concorse per *chiavar l' uscio* della torre, ove imprigionati doveano essere distrutti dalla fame. E poichè al sogno succedette il fatto, l' austero Poeta accagionò *Pisa* d' aver essa compiuto quello strazio: V. 85.

Quanto ai *Gualandi* coi *Sismondi* e coi *Lanfranchi*, che il perfido Capo di quella nuova *caccia* s' avea *messi dinanzi dalla fronte*, son quelle famiglie da colui mandate, ciascuna alla disegnata *posta* (*Inf.*, XIII, 113), quasi altrettanti *cacciatori*, che avessero ad aspettare al varco le inseguite bestie in fuga. Tutte le particolarità del sogno si veggono così verificate, tanto nel formarsi di una *caccia* propriamente detta, quanto negli effetti che precedettero od accompagnarono l' occupata e dilacerata preda. Insigne pregio è questo, che distingue Dante da' suoi maestri e seguaci, l' avere cioè fatto pienamente corrispondere ai simboli le cose figurate, e usato le similitudini non pur ad illustrare, ma a compiere i suoi concetti e rivestirli d' una visibile forma. Ma or ecco l' ultima parte della tremenda Visione.

Non molto aveano *corso* (*Inf.*, XX, 79), che mi pareano stanchi il *lupo* e i *lupicini* (questi per la debole età, e quegli per affanno d' amore e dolore paterno), e cogli acuti denti come *zanne* (*Inf.*, XXII, 55) mi parea che le persecutrici cagne *fendessero ad essi* i fianchi, che cioè *dilacerassero brano a brano* (*Inf.*, XIII, 128) il *padre* e i *figli*. Con ciò si rende intera

l' immagine della barbara morte, cui poscia soggiacquero i dolenti ed affranti prigionieri. Nè poteva questa ritrarsi in modo più vivo, nè più efficacemente appropriato a farla presentire ne' tormenti della lunga agonia.

Quando fui desto, come mi *riscossi* (*Inf.*, XXVII, 121) dal *mal sonno*, non anche fatto il mattino (*nell' alba che precede al giorno: Purg.*, IX, 16, 52), sentii che *sonniando* (*Par.*, XXX, 58) *piangevano* i miei figliuoli meco in prigione, e *domandavano del pane*. Dunque sognarono essi pure di dover morire straziati e, per di più, *dalla fame* sì che, quasi ne provassero già il travaglio, piangevano con lagrime vere (come ne' sogni forte spaventosi suol accadere per vivezza d' immaginazione: V. N. XXIII). Ed anch' essi, ognuno in vario modo, ebbero tutti il funesto sogno poco dopo, ma sempre nell' ora *presso alla mattina*, quando si presagisce del vero (V. n. al V. 22). Ond' è, che le lagrime e le grida concordi degli *erranti* nel sogno e quell' *ora* segnata valsero a vieppiù rattristare l' infelicissimo padre con aggiungergli fede alla divinazione del terribile suo sogno.

Ben se' crudel, Non hai tu spirto di pietate alcuno (*Inf.*, XIII, 36), se fin d' ora non ti conduoli, antivedendo col pensiero lo strazio e il disperato dolore, che la *mente* indovinatrice (*presaga mali mens: Aen.*, X, 844) annunziava *al* mio cuore con anticipargliene il sentimento (V. n. succitata) *E se non piangi* a tanto doloroso pensiero, qual' altra *cagione* ti *fece* mai piangere? Certo nessuna: chè il duro cuore ti nega le lagrime. *Core hai di pietra sì malvagio e vile, Ch' entrar non vi può spirito benigno:* V. N. XXXII. Tuttochè a prima giunta apparisca migliore e assai accettabile la lezione "*Pensando ciò che 'l mio cor s' annunziava*" avvalorata da parecchi codici e stampe, mi son risoluto di accogliere, come la più vera e fondata, l' altra allogata nel testo. Chi vi riguarda un po' per sottile, non tarda a convincersi che le parole di Dante, eziandio allora che il cuore le inspira, ritraggono una meglio determinata importanza dai pensieri nutriti

di scienza ed elaborati dalla meditazione a fecondarne il cuore stesso.

43. *Già eran desti.* (forsanco anzi tempo, pel gran *dolore* sentito nel sogno sì malaugurato: V. N. XXXIII), *e l' ora trapassava*, era per finire, *cessava* l' ora in che *il cibo* quotidiano *ne soleva essere addotto*, e *ciascuno* di di noi pel suo proprio sogno stava in pensiero *(in cura forte sospeso)* se ci venisse portato o no; *ed ecco* (*Inf.*, XIII, 111), che in quel punto *io sentii* inchiodare *l' uscio di sotto* all' orribile torre (quello cioè sottostante al *piano*, dov' esso Ugolino co' suoi figliuoli rimanevasi incarcerato). Or questo dubbio, specialmente fatto palese negli atti irrequieti e nelle tronche parole de' giovinetti, ed a quel *suono* de' colpi di martello, omai certificato al tanto affettuoso padre, quanto non dovette aggravargli il dolore dell' anima sua? Nuova e lagrimabile scena.

Nè altro significato fuor quello *d' inchiodare o conficare co' chiodi* può quivi (V. 46) assegnarsi a *chiavare*, se già non vogliasi negar fede alla narrazione del Villani e disconoscere l' uso di Dante (*Purg.*, VIII, 37. *Par.*, XX, 105), e l' origine di esso vocabolo da *chiavo* o *clavo* (*Par.*, XXXII, 29), il *clavus* dei latini. Anch' io poi recai nel testo, anzichè *s' appressava*, il *trapassava*, per essere questa lezione corroborata dall' autorità del Landino e di parecchi codici, e perchè si presta meglio a dinotare quell' *ora* lunga e affannosa ed a volgere in certezza il dubbio già atroce al cuore paterno.

Ond' io guardai, mirai fisamente (*Inf.*, XXIV, 32), *nel viso* a miei figliuoli *senza* far *parola* (*Purg.*, XXIV, 32), e m' accorsi ch' eglino pure per aver sentito e inteso quel *suono*, erano atterriti dal medesimo cresciuto sospetto. Ed è infatti *nel viso*, che l' uomo dimostra *lo stato dentro* ossia le *passioni* o il *colore del cuore:* V. N. § XV. Conv., III, 8. Ma allora il travagliato Ugolino non poteva piangere; *tanto il dolore* gli avea indurato il cuore! nel cuore l' avea *fatto di pietra: Purg.*, XXXIII, 74. Il

Villani, rammentando l' ingiuria che Papa Bonifacio ricevette da Sciarra Colonna e dal Nogareto, accenna come per essa *il dolore gli s' era impietrato nel cuore: Stor.*, VIII, 63. Ben si raffronti il verso or esposto con quello, onde s' accenna a Giasone "*E per dolor non par lagrima spanda*" (*Inf.*, XVIII, 84), e si conoscerà per che modo un gran dolore, non potendo o non volendo disfogarsi, trattenga le lagrime, che perciò ristagnano e si fan duro ghiaccio al cuore. Questo egual s' avvera, o sia che la intensità e disperazione del dolore non consenta il pianto siccome avvenne ad Ugolino; o che una singolare magnanimità ci costringa a non mostrare di fuori alcun segno dell' immenso cordoglio. Così *magnanimo* parve a Dante il fortunato e ardito Rapitore del fatale Vello d' oro: *Inf.*, XVIII, 86. Ma io non posso mai ripensare all' angoscioso stato di quel Padre fisso e immobile dinanzi alla cruda sua sorte futura, senza che mi si risvegli in mente la Niobe *tra sette e sette suoi figliuoli spenti* (*Purg.*, XII, 39) "*quae fingitur lapidea propter aeternum in luctu silentium*": Cic. Tus., diss. III, 26. Nè poi dubito punto, che il nostro Poeta in que' fieri accenti non abbia rifuso il detto della Scritura, opportunamente allegato dal Tommaséo: "*mortuum est cor ejus intrinsecus, et factus est quasi lapis*": *Reg.*, I, 25.

Piangevan elli (per la *novella età*, che li rendeva pronti agli *stimoli del bisogno*, e tanto più facili ai sentimenti del dolore, quanto men forti a comportarli); *ed Anselmuccio mio* (uno dei nipoti e forse il minore) nel vedermi a *quella maniera* intento sovr' essi e senza parola, *disse: Tu guardi sì; padre, che hai?* Questo nome di *Padre*, questa pietà che sorge spontanea e *verace* negli animi giovinetti, furono aspra e nuova puntura ad Ugolino, sol vivo nell' amore degl' innocenti e dolorosi suoi figliuoli.

Però non lagrimai, per questo che li vedessi piangere e per quanto di tenerezza fosse in quella domanda, non piansi io, sempre *impietrato* com' ero dal dolore (V. 49); neppur *risposi* allora nè poi all' altre domande e grida ch' io intesi in *tutto quel*

giorno e nella seguente notte insino al *nuovo sole: Purg.*, VII, 69. XIX, 39. *Nè risposi ecc.* è una espressione così indefinita che, pur riferendosi alla richiesta d' Anselmuccio, vi fa anco pensare alle voci di pianto e alle reiterate domande, che or l' uno or l' altro di que' miserelli dovettero muovere al padre loro o rivolgersi a vicenda con *accumulargli duolo a duolo: Inf.*, XXVIII, 110.

54. *Infin che l' altro sol nel mondo uscìo*, apparve, *surse* sul nostro orizzonte (*Par.*, I, 37, 41), benchè non così tosto fosse penetrato nel buio carcere di morte: Ved. n. al V. 22. *Tutto* il *primo* giorno adunque e *tutta* la notte appresso, i figliuoli d' Ugolino piangono, mettono grida, di più in più s' attristano, lo interrogano spesse volte, ed ei li guarda ognora *muto* e non *piange*, distruggendoglisi l' anima nell' accolto dolore.

Raggio qui ben all' uopo è usato per *lume*, che dicesi anco *raggio* in quanto esso vien *per lo mezzo* (od aere interposto) *dal principio fontale*, onde si muove, *a quello corpo, ove si termina*: *Con.*, III, 15. *Come un poco di raggio* (un *fioco lume*, quanto poteva trapassare pel *breve pertugio:* V. 22) s' introdusse nel *doloroso carcere*, ed io, pur *guardando nel viso* a' miei figliuoli, vi *ravvisai* me stesso (il mio *specchiato sembiante*), *ambo le mani* per furore *mi morsi*. Quand' Ugolino per tutti e quattro que' *visi*, a un modo *pallidi* dalla fame e dal dolore instupiditi (*Purg.*, XXIII, 43), conobbe che la stessa *trasformazione* dovea esservi e apparire *nella sua faccia*, sè stesso *morse Come quei cui l' ira dentro fiacca: Inf.*, XIV, 15. Tant' ira dovette subito vincerlo, assalito com' era dal pensiero, che il sì *trascolorato* suo aspetto non avesse a vieppiù contristare quelle innocenti creature. E certamente la voce *dolore* qui val quanto *furore* o *rabbia*, dacchè altrove Dante ne guida a così interpretarla (*Inf.*, XIV, 65), nè d' altra guisa la intese il Tasso in quella sua chiara imitazione: *Ambo le labbra* per furor *si morse*. Tale in effetto diviene il *dolore*, quando moltiplicato s' affretta sin *a far torta*

la mente (*Inf.*, XXX, 21) "Tydeus *amens ira*". *Theb.*, VIII, 51. Senza che, vuolsi ben notare "*io scôrsi Per quattro visi il mio aspetto stesso*" che è troppo più potente, che non l' accenno di Stazio rispetto a Tideo, il quale nel mirare lo sformato volto di Menalippo, riconobbe in costui la propria immagine: *ut singultantia vidit Ora, trahique oculos, seseque agnovit in illo: Theb.*, VIII, 52. Quindi riesce anco meglio dichiarato il concetto di Dante che, eziandio sulle orme altrui, sa dischiudersi nuove vie a manifestarsi più imitabile e sicuro esemplare.

59. *E quei pensando* (da quello che provavano in sè) ch' io *in me medesimo mi volgessi co' denti* (*Inf.*, VIII, 63) per brama di cibo (per la *fame*, onde eravamo trafitti), eccitati da improvvisa pietà *subito* si levarono *su in piedi* (*Inf.*, XXXIV, 94, si *drizzarono:* X, 66), *E disser: Padre, assai ci fia men doglia, Se tu mangi di noi: tu ne vestisti Queste misere carni, e tu le spoglia: Inf.*, XIII, 103. *Purg.*, XI, 44. Questi terribili accenti, impressi di tanta affettuosa pietà, e così spontanei, furono raccolti fedelmente dall' arte per glorificarsene e far sentire la sua potenza sui cuori umani. Nè ci reca punto stupore se al Tasso parvero tali, da non poter saziarsi dell' ammirarli, e se l' Alfieri li ripensava sempre con nuovo diletto. Chi non sente la gran tenerezza che è in quelle voci, "*padre, tu ne vestisti... misere...*" certo la *natura* non lo *dispose a sentire.* Ed a buona ragione or qui osserva il Tommaséo "che la voce *misero* e in Virgilio e in Dante ritorna più volte collocata in modo maestro e sovente posposta ove par più potente". Ma fra le sì vive bellezze di lingua e di stile non ci uscirà di mente che tutto quel figliale e pietoso affetto, non è se non accrescimento di dolore e per più fiero strazio all' anima del padre in disperazione.

Queta 'mi allor dal fremito di *rabbia* (Ved. n. al V. 58. *Inf.*, III, 37): *cessit furor et rabida ora quierunt: Aen.*, VI, 102), perchè quel mio *turbato* sembiante (*Inf.*, XXIII, 46) non

cagionasse loro *maggior tristizia: Inf.*, XXII, 111. *Quel dì e l' altro* (il secondo e il terzo) per *soverchio dolore* e pietà, anzichè per l' inedia, restati anch' essi dal piangere e dall' interrogarmi, e dentro di me *repressa la rabbia* a più grave ambascia, *stemmo tutti muti.* Silenzio tremendo! potenza e conformità di dolore che è questa! Immersi nel dolore, si travagliano essi que' miseri, tutti per ciascuno e ciascuno per tutti, la natura e l' ira addensata rafforzandone il sentimento nel padre. Al tristissimo caso parea che per fin la terra, *comune madre* (*Purg.*, XI, 63), dovesse commoversi a pietà, aprirsi e nasconderlo agli occhi de' mortali (*Inf.*, XX, 31): *Ahi dura terra, perchè non t' apristi?* Ciò oltre al richiamarci a quello di Stazio "*An istos Vel sua portet humus?*" ne rammenta l' altro di Virgilio: "*Immortalis ego? aut quisquam mihi dulce meorum Te sine, frater, erit? O quae satis alta dehiscat Terra mihi, manesque deam demittat ad imos.*" *Aen.*, XII, 883. Grida furono queste di Giuturna all' udire prenunziarsi la dolorosa rotta e la morte di Turno; il quale allorchè si vide lanciato in mare e avvolto da un turbine furioso, dolendosi della strage de' suoi, avea già esclamato: "*Et nunc palantes video, gemitumque cadentum Accipio. Quid ago? Aut quae iam ima dehiscat Terra mihi? vos, o potius miserescite, venti.*" *Aen.*, X, 655. Se non che Dante seppe così appropriarsi il pensiero altrui, da farlo apparire tutt' altro con rappresentarlo in una forma più naturale e del tutto consentanea al sentimento e al grido dell' anima trafitta dal dolore.

Or intanto Ugolino sul principio del *secondo* giorno, s' infuria dal dolore sin a *mordersi ambo le mani*, e ravvivatasi indi la pietà ne' suoi figliuoli, si reprime a non *farli più tristi.* Ed essi con lui, inconsapevoli di aggiugnergli affanno, cessano allora pur dalle *lagrime* e da ogni *grido*, e durante *quel giorno* e il *terzo* si chiudono tutti nel silenzio del dolore crudele. La tragedia omai rapida s' avanza al suo compimento, da cui già inorridito rifugge il pensiero.

Posciachè, così oppressi e instupiditi dal dolore, *fummo al quarto dì venuti*, *Gaddo* (il minore dei due figliuoli) per più vivo assalto del dolore istesso *mi si gittò disteso a' piedi* (*Inf.*, XXV, 87), *dicendo: Padre mio*, perchè *non m' aiuti?* A quella *vista*, non che alle sì *dolenti parole* (*Purg.*, XIII, 66), non ebbe pur un accento a rispondergli il misero padre, e non pianse, neppur allora che sel vide languente a' *piedi* e poi morire. Quando le forze si reggevano tuttavia, il tenero sentimento animava i figliuoli a pietà del padre: *Che hai?... Assai ci fia men doglia, se tu mangi di noi* (V. 51, 61), ma nel travaglio del proprio dolore, sospinti da natura, *gli chiedono aiuto* e quasi gli rinfacciano di lasciarli in abbandono. Di cotal guisa strambasciato, egli è costretto di assaggiar goccia a goccia il calice delle micidiali amarezze.

E come è vero *che tu vedi me* (*Inf.*, XXVIII, 51), *vid' io* morirsi consunti *li tre* (altri figliuoli Anselmuccio, Brigata e Uguccione) *ad uno ad uno*, quale nel *quinto* e quale nel *sesto* giorno. E così della morte di tutti dovette sentire una diversa trafittura e di più in più cocente, quanto gli s' accresceva l' amore al pensiero della loro innocenza e l' ira di cotanta ingiustizia. Il *come* nel verso allegato non riguarda già nè determina il *modo del vedere*, ma la *verità* di un cotale atto manifestata e corrispondente alla *verità effettuale* (benchè quasi *incredibile*) di ciò che poscia si racconta. Quanto al *cascare* per *morire* e proprio per *morir consunto* o *languire* se n' ha esempi anco in Dante (*Inf.*, XXIX, 61, 66), ed è frequente nell' uso de' Toscani. I quali pur sogliono dire *cascar dalla fame*, *ho una fame ch' io casco*, e altre simili frasi, che più volte mi giunsero agli orecchi, non senza avermi talora intenerito il cuore. Ma nel caso presente il *cascare* acquista maggior forza ed evidenza dalla preaccennata morte di Gaddo, e dalla condizione di chi si sforzava di tenersi *ritto* o almeno *scduto:* V. 60. *Inf.*, VI, 38. In siffatta descrizione, più che in altra mai, son notabili infin gli ac-

centi, che si prestano a maraviglia per ritrarre la cosa e la passione in modo, che l' imitazione della natura vi è perfetta e scolpita.

Ond' io, pur alla fine intenerito dinanzi a tanta pietà e impotente di più guardarli, *già* fatto *cieco* tra pel *languore* della fame ed il *dolore*, e perchè ne' moribondi il primo senso a *perdersi* è la *vista* (*Purg.*, V, 100), m' abbandonai sovr' essi a *cercarli* un per uno colle mani: *Purg.*, XII, 130. Ora chi può temperarsi dalle lagrime a quest' atto del sì grande e sventurato amore paterno? A questo punto l' affetto si ravviva a doppiare il dolore.

E due dì li chiamai poi ch' e' fur morti, quasi non credesse ancora al tremendo caso di cui dovette essere spettatore, e come se il dolore, omai franco da tema, gli consentisse le violente parole dell' affetto a supremo martirio. Invece di *E tre dì*, come si legge in più de' codici e delle stampe, ho prescelto anch' io l' altra lezione meno comune, ma più conforme a quanto ci vien narrato dal Buti: Ved. n. al V. 124, XXXII.

Poscia, che nell' affettuoso delirio li ebbi tanto *chiamati* a nome, *più che il dolore* (che senza ritegno allora gli si travolse in *rabbia* o *furore* contro il feroce nemico), *potè* nel dargli morte la *fame: Purg.*, XXIV, 23, 28. Questa lo uccise, quando il *disperato dolore* o la *rabbia* l' avrebbe fatto ancor *sopravvivere* a *odio* e maledizione del suo disumano e pessimo traditore. La morte dunque lo sorprese tra le furie della rabbia. Ed è cotanto odio, che da ultimo e sull' ora stessa della morte gli si raccese indomato, la cagione per cui potè dal Poeta versimilmente condannarsi a rodere in *Antenora* l' odiato Ruggieri, disfogando così sovr' esso il tenace odio a propria pena nell' *infernale ambascia*. Certo, che il vocabolo *dolore* a questo luogo, siccome al verso sovresposto (Ved. n. al V. 58), dev' essere inteso per *rabbia* o *furore*, come Dante l' usa altra volta (*Inf.*, XIV, 65) e com' è difatti il *dolore* nella sua disperazione (*Inf.*, XXX, 21): "dolor adjunctam habet aegritudinem; nam qui iratus est, dolet." Aris.,

Artis, Vet. II, 6. Il dolore che in prima avea raccolta tutta la rabbia (*dolor rabiem collegerat omnem:* Ovid. *Met.*, IX, 213), or non vi essendo più ritegno, lasciò che la si riversasse contro l' autore di tanto supplizio. Se a tutto questo avessero posto mente coloro, che in quel sublime verso supposero un indicibile e impossibile immanità d' Ugolino verso i propri figliuoli, non l' avrebbero torto a quella interpretazione, che al sano intelletto del Tommaséo parve schifosa, ed a me neppur regge la penna a discorrerla per non offenderne la stupenda bellezza del vero e scemargli della pronta sua efficacia. Non parlo poi di chi pose in campo un' altra speciosa lezione rispetto ad un verso, già consacrato dal giudizio dei secoli con inviolabile suggello. Del resto le son cose di sentimento e, per ragionarne che altri faccia, non arriverà mai a convincerne un animo avverso e fargli dismettere un' opinione abbracciata in prima per fallace lusinga di novità e poi sostenuta per affetto che *lega la mente*. Ma l'Allighieri *a chi di lui ben ode* spiega se stesso, raffermandoci che l' orribile torre ebbe per Ugolino il *titol della fame* (V. 23), e che questi or al pensiero della fame, onde fu barbaramente distrutto in uno co' figliuoli, ed al sentimento del *disperato dolore*, da cui in sull' estremo restò sopraffatto contro il traditore suo, per rinfiammato odio *riprese co' denti* il costui misero teschio a divorarselo in più fiero modo.

Ed avendo io, come pur soglio, raccontata ad un cerchio di contadini Toscani la storia d' Ugolino e poi recitata la tragedia che l' Allighieri ne scrisse, a quel punto sì disputato, tre di essi, come per impeto e unità di naturale conoscimento, dissero concordi: *Poverino! gli è morto di fame anco lui: già dovea esser così.* Or ecco a confermazione del fatto il semplice e rettissimo dettame della natura. Ma di lunga mano Dante quivi, come sempre, riuscì a superare Ovidio che disse d' Orfeo: "*Cereris sine munere sedit, Cura dolorque animi alimenta fuere:*" Met., X, 73.

La sublimità poi del celebre verso consiste bensì nel contrasto che v' è fra la passione e le forze del corpo, fra lo spirito vuo' dire, ingagliardito dall' ira e la natura materiale che cedendo vince; ma trasparisce pur anco nella forma indefinita, in cui tanti concetti insieme raccolti riescono a farne comprendere in uno la lunga storia dei dolori precedenti alla *cruda morte* dell' infelicissimo padre. Il quale, se dal dolore in prima non potè *piangere* nè *rispondere* a' suoi figliuoli, nè *franco* adirarsi contro chi l' offese; ora poi che, dopo tante sofferenze se li ha veduti *cascar* a' piedi ad uno ad uno, già illanguidito e fatto cieco, s' abbandona con nuovo strazio d' affetto al proprio dolore, li cerca con mano, se ancor son vivi, li chiama nel *delirio* per due giorni, ma indarno. Allora è, che al *libero dolore* aggiuntasi la *sicura ira* verso il perfido suo offensore, questa rabbia l' avrebbe vieppiù trattenuto in vita, s' ei non dovea soccombere alla prepotente natura.

76. *Quand' egli ebbe il suo dir così compiuto* (*Inf.*, XXVII, 130), con gli occhi *biechi* (*Inf.*, VI, 91) per l' ira o la *disperazione* del dolore, che a quella viva e sentita narrazione gli s' era rinnovellata contro il Ruggieri, ne ripigliò co' denti il *teschio* ch' ei già *avea guasto* (V. 3), or *traforandone* l' osso con tanto di forza, quanta ve ne può essere nè denti d' un mastino. A traforar quel cranio, ei caninamente *fece de' denti succhio: Inf.*, XXVII, 48. Indi forse s' avvalora la lezione *Che forâr l' osso*, sebbene anche nella volgata vi sia rinchiusa questa idea, oltre l' altra di *addentar* esso teschio o *roderlo* (V. 8). Dal modo sì efficace con che s' ingegna di rappresentarcela, ognuno direbbe che Dante partecipò alla rabbiosa ira d' Ugolino, siccome dovette accoglierne dentro l' anima il travaglio della crucciosa morte, meditandovi lungamente e immaginandosela nella più vivace maniera. Nè perciò deve recarci maraviglia la veemente sua apostrofe a Pisa, creduta complice e ministra, se non autrice del nefando ed esecrato eccidio. Ma all' evidenza di tali esempi il

sentimento prova meglio che qualsiasi parola del Commentatore. Giovi per altro avvertire, che Pisa era pur fra le città di Toscana la più animosa sostenitrice del Ghibellinismo, di quella fazione, intendo, della quale si volle che Dante fosse promotore nella sua *Commedia*, senza aver atteso che in questa ei flagella del pari Guelfi e Ghibellini, e li condanna egualmente e a viso aperto: Par. VI, 32, 98. Egli invece, siccome quivi fa *parte da sè stesso*, imprese sì a cantare della *Monarchia*, ma giusta il singolarissimo concetto che se ne era formato dopo un lungo studio e la varia e amara esperienza de' casi civili.

Ahi Pisa vituperio delle genti
Del bel paese là, dove il sì suona;
Poichè i vicini a te punir son lenti,
Movasi la Capraia e la Gorgona,
E faccian siepe ad Arno in su la foce,
Sì ch' egli annieghi in te ogni persona.
Che se il conte Ugolino avea voce
D' aver tradita te delle castella,
Non dovei tu i figliuoi porre a tal croce.
Innocenti facea l' età novella,
Novella Tebe, Uguccione e il Brigata,
E gli altri duo che il canto suso appella.

82. *Ahi Pisa*, infamia (*Inf.*, XII, 12) delle genti italiche. Nel primo libro della *Volgare Eloquenza* l' Allighieri distingue i popoli secondo la diversità delle loro favelle, determinando ciascuna e denominandole *dall' avverbio di affermazione*. Indi rispetto agl' italiani, li qualifica per la *favella* di *sì*: "Itali *sì* dicunt": I, 10. E nella *Vita Nuova* avea già scritto: *se volemo cercare in lingua d'* Oco *e in lingua di* Sì, *noi non troveremo cose dette anzi lo presente tempo per cencinquant' anni:* V. N. XXV. Che veramente egli, il nostro Poeta, per il *Volgare* o la *lingua di sì*, intendesse l' *italica loquela* o il *parlare degl' Italici* risulta certissimo dal Convito, nel quale s' accinse a difendere il *Volgare proprio d' Italia* o il *Volgare di sì a confusione e perpetuale infamia de' malvagi uomini che lo dispregiavano:*

I, 10, 11. *Là dove* qui a ragione vuolsi prendere nello stretto e semplice significato di *dove: Purg.*, XXII, 38. XXV, 10.

Poichè i tuoi vicini (*le genti intorno vicine*, la nemica Lucca specialmente e Firenze: *Par.*, VI, 42. XVI, 52) *son lenti* a punirti della tua barbara ingiustizia (V. 88), scuotansi a tanto *oltraggio dell' umana natura* le isole della Capraia e della Gorgona e *movansi* ad *assiepare* la foce dell' Arno sì, che indietro rigurgitando, nelle sue riversate acque annieghi *tutti i vivi tuoi: Purg.*, VI, 83. Sebbene *vicini* più volte nel Poema importi pressochè il medesimo che *cittadini* o *concittadini*, come quelli che di fatto son più *vicini* o *prossimi* a noi (*Purg.*, V. 40. XVII, 99), pur nullameno m' accerto che al presente siffatto vocabolo debba ricevere la data spiegazione. E ciò anco più, perchè questo luogo si riscontra con un altro consimile (*Inf.*, XXVI, 9), e si dichiarano a vicenda. Ma questa terribile imprecazione, che tanto quanto potrebbe scusarsi per essere eccitata dall' impetuoso e cieco orrore del sì crudele delitto, è inoltre una palese e biasimevole contraddizione di Dante. Il quale nell' atto stesso che vuol condannata Pisa dell' aver iniquamente e crudamente puniti gl' *innocenti* figliuoli d' Ugolino, invoca lo sterminio su tutti quanti i Pisani, come se fra essi non vi fossero stati degl' incolpevoli di tanto lacrimato eccesso. Se non che gli è facile, nè infrequente di veder l' uomo contraddire a sè stesso, quando o la passione sua o la ragione de' tempi insidiosamente sottentra prevalendo al senno migliore. Così puranco il chiamar Pisa *novella Tebe* subito dopo la raffermata *innocenza* di que' miseri, è uno de' più mortali colpi che solo nell' impeto dell' ira accolta possono esser vibrati, se già non vogliasi credere che quella città avesse proprio tutte in sè radunate le furie *tebane* (*Inf.*, XXX, 22) a rinnovarne i tragici fatti degli Atridi. Veramente questo, anzichè un Canto di guerra, è un canto di dolore e di maledizione a vendetta dell' oltraggiata umanità e giustizia.

85. *Che se il conte Ugolino aveva voce,* grido (*Purg.*, XI, 95), *si diceva* che avesse tradito te delle Castella d' Asciano, di Ripafratta e di Vernia consegnandole ai tuoi nemici (V. n. al V. 124, XXXII), non dovevi dannare a tale *tormento* (*Inf.*, XVI, 43) i suoi *innocenti* figliuoli, Gaddo, Uguccione, Anselmuccio e il Brigata. Tuttochè questi due ultimi non fossero se non *nipoti* d' Ugolino, (essendo l' uno figlio di Lotto, e l' altro di Guelfo e d' Elena di Svevia), pure il Poeta ce li rappresenta e nomina come *figliuoli* ad accrescere quella disdegnosa pietà che nel suo Canto volle inspirarci. Ma fu l' Arcivescovo Ruggieri, che a vieppiù inimicare l' oltraggiato Conte, *fece intendere al popolo ch' egli avea tradito Pisa a rendere le loro castella a' Fiorentini e ai Lucchesi:* Vill. *Stor.*, VII, 128.

Innocenti facea l' età novella que' figliuoli, nè d' essi pur si mosse a pietà l' infuriata Pisa, simile nella sua ferocia a Tebe. *Età novella* importa lo stesso che età *giovinetta* o *adolescente;* giacchè Dante commentando la Canz. "*Le dolci rime d' amor ch' io solia*" al verso "*E noi in donne ed in età novella*" spiega, *cioè giovani.* Oltrechè già in prima avea accennato che la *vergogna* o *tema di disonoranza*, di che ivi si ragiona, suol essere *nelle donne e nelli giovani: Conv.*, IV, 19. Ed egli altrove con Aristotile chiama *giovinezza* quella, che poi meglio specifica e determina come *adolescenza cioè accrescimento di vita:* Ivi, IV, 23, 24. La quale adolescenza principiando dal decimo, *dura fino al venticinquesimo anno,* donde poi si comincia la *gioventù* propriamente detta e intesa. Giovi infine avvertire che quella donna *giovane* e *gentile,* rammentata nella *Vita Nuova* (§ XXX), si celebra puranco quale *donna pietosa e di novella etade,* e potremo indi trarne la più sicura e precisa testimonianza che presso il nostro Poeta gli accennati vocaboli significano tutt' uno. Qualvolta si fosse di più atteso a queste notizie che l' Allighieri ne fornisce nelle sue Opere minori e nella stessa Commedia (*Purg.*, XXX, 115), non si sarebbero fatte tante quistioni sul più o il

meno dell' età de' figliuoli e nipoti d' Ugolino, bastandoci sapere che essi non oltrepassavano il venticinquesimo anno. Ma come più si studia nelle sue particolarità, il vero e la bellezza risplendono in questo Canto e gli acquistano quell' inarrivabile pregio, onde gli Artisti fanno di più in più esaltare la dignità dell' umana natura.

Se non che ora siamo tratti a tutta comprendere d' un guardo la funesta tragedia, che vuol essere inoltre studiata con nuovo e sottile esame, se pur si brama conoscere a diritto *come* sia stata *cruda* la morte del tradito conte Ugolino. Il dolore in prima l' investe e travaglia col farglisi presentire nel sogno e nella *certa* divinazione del sogno stesso, palesemente rinnovatosi in *ciascuno* de' suoi figliuoli e vieppiù raffermato dai successivi fatti. Piangono que' miseri, ed ei già impietrato nel suo cuore, li guarda senza lagrime, senza far parola, neppur quando Anselmuccio con voce di pianto ne lo interroga ansioso. Fra sì grave tribolazione gli si prolunga il *primo giorno* e la notte appresso.

Nel *secondo giorno* li scorge omai pallidi dalla fame, e nel subito pensiero che il suo consimile pallore non abbia a farli raccapricciare, sopraffatto dalla *rabbia* si morde le mani. Ed essi che a quell' atto lo ravvisano come divorato dalla fame di cui sentivano in sè i fieri morsi, gli offrono le proprie carni, ignari di così astringerlo a reprimersi e consumarsi dentro con la sua rabbia, pur di non dar loro cagione di maggiore tristezza. Perciò *quel giorno* e il terzo stanno *tutti muti;* silenzio potente ad accumulamento di dolore e ira nel cuore dell' amorevole padre.

Venuti stento a stento sin al *quarto giorno*, il piccolo Gaddo nello smarrimento delle forze gli *si gitta disteso a' piedi*, e quasi rimproverandogli perchè non l' aiutasse, muore; ond' è che cogli atti, con le parole e coll' ultimo sospiro di più in più trafigge invano l' animo paterno, omai volto in disperazione.

Fra 'l *quinto* dì e il *sesto*, certamente dopo averli di nuovo sentiti piangere e sospirare e raccomandarglisi, si vede innanzi

a sè languire gli altri tre figliuoli *ad uno ad uno* mentr' egli a quella pietosa vista, a quelle agonie, a quelle morti dovea tacito ricevere anche maggiori e replicate ferite nell' intimo delle viscere sue. Mancatagli poi la vista a poterli ancor rimirare, s' abbandona sovr' essi per desolazione d' amore, li cerca affettuosamente con mano, e la ritira abbrividita al sentire in tutti il gelo di morte.

Quindi nelle smanie dell' affetto e dell' accumulato dolore, che or può sfogarsi per crescergli tormento, Ugolino chiama e richiama affannato i suoi figliuoli, nè una voce ode, che gli risponda. Allora è che, durato *due giorni* a cotale strazio, l' impetuoso dolore e la gran pietà degli innocenti figliuoli con ultimo assalto occupano l' anima di quell' infelice, e gli si travolgono in solo *delirio di rabbia* contro il perfido autore di tanto male; rabbia che gli infonde vigore a rendere men pronta e più *cruda* la sua invincibile morte. Il dolore adunque in tutta la sua varia natura e potenza s' era fatto distruggitore dell' anima d' Ugolino, mentre l' implacato e lungo digiuno gli ebbe consunte le vitali forze del corpo. Quest' è la storia dell' umano dolore, tragicamente e al vivo raffigurata dal Poeta per suscitare il terrore negli animi, e rendere perenne l' abbominio della perversa ambizione e delle cittadine discordie. Ed un sì nobile Canto insieme a quello di Francesca da Rimini si prestano a maraviglia per rivelarci intera la spiritale immagine dell' Alighieri, come valsero a celebrarne il nome in ogni tempo e fra tutte le genti incivilite.

Non sembra peraltro che siasi ancor notato, che in essi due Episodj, per lor materia e azione diversissimi, vi si possa nondimeno riconoscere continuato a perfezione il segreto magistero d' una medesima arte. Vediamolo di corto, giacchè l' importanza e la singolare novità della cosa cel richiede. Nel Cerchio, ove i peccatori carnali vengono aggirati da un' incessabile bufera, il mistico pellegrino vede *due che insieme vanno*, e bramoso di

parlare ad essi, s' avvisa di doverneli pregare per quell' *amore* ond' erano tuttavia sospinti e uniti. Laddove nella ghiaccia d' Antenora incontrando *due traditori* confitti *in una sola buca*, egli che voleva sapere perchè l' un di costoro si *rodesse* il capo dell' altro e qual nome avessero, gliene fa domanda per quell' *odio stesso* che colui mostrava di ancor serbare al dilaniato nimico. Ugolino, lusingato a tanto, solleva la bocca dal fiero pasto e s' induce a narrare l' orribile caso, non ostante che al solo pensiero già senta rinnovarglisi un disperato dolore. Similmente la Riminese ben antivede che nella presente miseria le riuscirà amarissima la ricordanza del tempo felice, ma pur si muove a discorrere del suo amore, quasi da questo allettata a mostrarsi benevola a chi avea pietà del vederla trafitta così miseramente. Perciò se il tradito traditore per crescere infamia all' odiato Ruggieri, accenna a Dante "*Parlar e lagrimar vedrai insieme*" la desolata gli risponde "*Farò come colui che piange e dice*", significando con amorosa gentilezza e in ogni atto e nella mesta armonia del verso quel medesimo concetto, aspramente espresso dal peccatore, che s' avviva a martirio dalla sua rabbia. E piangono di fatti amendue mentre favellano; questi, rieccitato dalla memoria del lungo strazio sofferto, e quella, agitata dal pensiero d' una felicità rivoltasi in tristo lutto.

Parla l' infelice donna, e piena di mestizia si duole non tanto del suo uccisore, quanto del modo con cui la tolse di vita, e par che solo gli rimproveri d' aver *tradito* il proprio fratello. Quando per contrario quel rabbioso spirito disvela parte a parte i tormenti della sua *cruda morte* affinchè s' aggravi la colpa del perfido che l' *offese* a sì gran segno. Mal sa la sventurata riconoscere la colpa in altrui e s' ingegna di scusarla, dovechè il disumano suol anzi investigarla e ritrovarla con ostinata compiacenza nella perversa volontà del male.

Sta quindi inflessibile Ugolino nel manifestare il perchè ei debba perennemente divorarsi l' ostile cranio, *riunendosi* così

nella *pena* al persecutore, dal quale per *odio* s' era quassù diviso. L' amante di Paolo fa invece conoscere tra le lagrime, onde sia che ognora le s' *accompagni* e come amore, che mal già gli avvinse, non abbia a lasciarli *disgiugnere* più mai. Pur sembra che ella tanto quanto si riconforti nel favellare del loro amore e con quali segni si palesasse e per che modo ne siano stati presi a vicenda e come *a poco a poco siasi fatto grande*, sin che li condusse incauti ad esser vittima a un tempo e a dover poscia persistere *uniti* nell' eternale ambascia. Comecchè per assai diversa guisa, il *dolore*, l' affetto e l' *odio* acquistano anche una crescente forza nel cuore del Padre, condannato a provare con moltiplicata gravezza tutte le sofferenze di morte allo spettacolo del micidiale strazio de' suoi figliuoli. Dolore è quello, che da prima non consente lagrime, nè parola, nè ira aperta; e se ad Ugolino riesce poi di sfogarlo nell' affetto, gli raddoppia il martirio e gliel compie, trasmutandosi in *rabbia* che, da ultimo oppressa dalla fame distruttiva del corpo mortale, *sopravvive* tenace nell' anima in eterno tormentata e tormentatrice del traditore or mal avvicinato e odiato sempre.

Ma non appena la sconsolata Donna ebbe finito di parlare, se non di piangere, piange con essa l' amico suo, che le si unisce in un solo sentimento, in un solo dolore, in un' anima sola. Nè l' affettuoso Poeta dinanzi a tanta pietà può resistere senza lagrimare di tenerezza, e vien meno. Dove che all' atto feroce, onde quello Spirito dolente nelle sue furie, cessata ogni parola, ripiglia addentando più forte il teschio nimico, s' infiamma d' ira anche esso l' Allighieri con imprecare lo sterminio a Pisa, inesorabile commettitrice della carnificina atrocissima e infame tanto. Ben tutti e due que' dannati all' eterno pianto tacciono della propria colpa e quasi l' avvolgono d' un misterioso velo, a non diminuirci la sentita forza della pietà e dell' indefinito terrore. Se non che narrando il compassionevole caso, la Francesca vi apparisce di continuo graziosa, gentile, benigna, e magnanimo peccatore l' altro,

pronto a qualsiasi oltracotanza e scelleraggine, e fra gli ambiziosi pensieri pur capace d' intenerirsi al nome di *padre*. Colei direste che ancor si piegasse all' amore che la martella, mentre il perverso, non peranco domabile nella sua rabbia, lo vedete inebriato e tuttavia sitibondo di odio e vendetta. Certo per quelle anime passionate *Amore e Odio* ci si rappresentano nel loro verace aspetto, in ogni atto e costume, nella concitata o tarda armonia, fin negli accenti della favella, e l' arte se ne esalta nell' emulare indovinando e raccomandando il magistero di natura.

Nè ciò è tutto: poichè dalla bellezza nasce amore, nel Canto della misera Innamorata l' idea e il sentimento del *Bello* prevalgono e vi diffondono così dolci e ben armonizzati suoni, che una volta raccolti nell' anima, vi rimangono a deliziarla perenni. "*Quel giorno più non vi leggemmo avante*" piuttosto che sublime, è bello, perchè oltre al chiarire e farne piacere la bellezza che in sull' onestà risplende, ci richiama la virtù del pudore con persuaderci a rispettarla e ne compunge di commiserazione verso i colpevoli col pensiero dell' inferma natura umana. Trionfa bensì il *sublime* nella narrazione del travagliato Ugolino, dove non s' odono che voci di dolore e accenti d' ira, e vi si sente l' uomo che ringagliardisce l' anima a rintuzzare le diverse e rinascenti forze del dolore inteso ad opprimerla. Vi si ammira anzi l' uomo invitto nel dolore per affetto a chi ingiustamente ne partecipa e per furiosa ira contro la perfidia del nemico che gli dà guerra. Poi ci atterisce quella violenta passione, che sorge di più in più animosa al mancare del vigore naturale, e se non può supplirvi a lungo e dominare le infralite membra, si ostina nello spirito superbo, attaccandoglisi per flagellarlo in eterno. Veramente: sentimenti, concetti, vocaboli, rimate consonanze, il silenzio, gli atteggiamenti della persona, tutto quivi concorre ad inspirarci il terrore e lo stupore del *Sublime*, che ci si porge adunato e più vivo in esempio al chiudersi del racconto stesso: "*Poscia più che 'l dolor, potè il digiuno.*"

La passione per altro vi si tratta solamente in quanto ha di efficacia sull' animo, e può condurre a dar compimento di bellezza al quadro pennelleggiato dalla maestra mano. Nè gli estrinseci dolori vi son rammentati, se non perchè rafforzano la passione stessa e lo spirito che se ne agita nell' intimo suo e la combatte con varia sorte. V' è quindi rimosso ogni scontorcimento di membra, ogni esagerazione, ogni attitudine deforme o mal capace di tenerci fissi all' intento, cui il valoroso Poeta volle obbligarci. Onde il perfetto lavoro, in quello che giustifica il concorde giudizio che fece ognor più ammirare le sì tragiche narrazioni, basterà sempre ad ammaestramento del come fra il tumulto delle passioni la Poesia, pur sollecita e seguace della verità, non debba mai trarne di che offendere l' inviolabile e costante aspetto della Bellezza. Ed è anche perciò, che il sapiente Artefice di quegli Episodj trascorre sui fatti che la storia omai ebbe registrati; ma ben seppe insegnarci la sicura norma onde usare la storia poetando, giacchè ei non attinse da essi se non quanto gli parve sufficiente a rendere più credibili e di maggiore effetto le sue invenzioni. Alle quali poi s' è in gran maniera adoperato di acquistar fede come a verità storiche, e l' ottenne così pienamente, che oggidì niuno saprebbe negargliela, ove pur non volesse ribellarsi alla persuasione del suo cuore e all' universale coscienza. Quelle invenzioni per fermo divennero quasi parte di storia a nobilitare la indovinatrice virtù dell' umano sentimento, non meno che la potenza dell' italico ingegno e del linguaggio in cui effigiato si disvela. E così Dante, anima sol viva all' amore e al dolore, ne si offerse come in immagine specchiata in que' vivacissimi Canti di Francesca e d' Ugolino, ne' quali tutto è poesia, perchè tutto è verità di natura, sentimento e rispetto della bellezza, dolore del male e inspirazione d' amore. Nè mai potrà disconoscerne l' infinito pregio chiunque vi riguardi e valga a comprenderne la terribile novità de' casi descritti, la passione

che li promosse, gli effetti della passione medesima, il moto e l' accento che serba, la forza onde governando trasforma l' animo, e quell' arte sovrattutto, con cui potè l' uomo ivi destare a pietà i cuori inorriditi della barbarie, prenunziar loro un secolo migliore ed eternare sè stesso nella propria parola.

Ueber die Congruenz der Sünden und Strafen in Dante's Hölle.

Von

Dr. J. A. Scartazzini.

Der christliche Volksglaube lässt im Momente des Todes eine nahezu absolute Verwandlung mit dem Menschen vorgehen. Nicht zunächst die geradlinige Fortsetzung des diesseitigen geistlich-psychischen Lebens des Individuums, — das jenseitige Leben ist vielmehr nach den landläufigen christlichen Vorstellungen ein schlechterdings neues, das mit dem diesseitigen kaum einige Aehnlichkeit hat und nur sofern in Zusammenhang steht, als es durch dasselbe für den Einzelnen in seiner immensen Verschiedenheit bedingt ist. Deutlicher gesprochen: Vom irdischen Wandel des Menschen hängt es zwar ab, ob er an den Ort unendlicher Wonne, oder aber an den Ort namenloser Qual nach seinem Tode hinziehen wird. Ist aber einmal die schmale Brücke überschritten, welche zwischen Diesseits und Jenseits den geheimnissvollen Uebergang bildet, dann erfüllt sich an und in ihm in absolutem Sinne das Wort: "Das Alte ist vergangen, siehe es ist alles neu geworden!" Selbst mit dem Eigensten im Menschen, mit seinem Bewusstsein, lässt diese Anschauung eine im Grunde gewaltige Aenderung vor sich gehen. Das Bewusstsein Eines und desselben Individuums hat zum Theil einen andern Inhalt,

sobald die Reise durch das dunkle Thal vollendet ist. Der Christ, der die Reise nach Oben antritt, verlässt sich darauf, im Todesstrome zugleich den magischen Lethetrank zu erhalten, der aus seinem Bewusstsein Alles hinwegschwemme, was irgendwie sein absolutes Seligkeitsgefühl trüben könnte. Den aber, der den entgegengesetzten Weg einzuschlagen verurtheilt wird, lässt der nämliche Christ in ebendemselben Todesstrome einen Lethetrank trinken, der umgekehrt alles aus seinem Bewusstsein hinwegtilge, was irgendeinen lichten Strahl in die ewige, finstere Nacht seines Ewigkeitlebens werfen könnte. Nur die Regionen der jenseitigen Welten haben eine, wohl zu grosse Aehnlichkeit mit denen der diesseitigen. Die Farben, womit die fromme Phantasie die Gefilde der Ewigkeit von jeher ausmalte, sind durchgängig dem Leben in der Zeit entnommen. Hier eine Welt unendlicher Genüsse und Freuden, dort eine Welt unendlicher Qualen und Entbehrungen. Beides aber, Genuss und Entbehrung, Freude und Qual, mehr sinnlich als geistig, mehr äusserlich als innerlich. Eine der diesseitigen ähnliche Welt, nur deren Bewohner sind ganz verschieden.

So der gewöhnliche Volksglaube, so die landläufigen Vorstellungen. Lassen wir hier die Frage ununtersucht, wie weit dieser Glaube mit seinen Vorstellungen auf die Heilige Schrift sich berufen könne oder nicht. Müsste man auch zugeben, dass er es mit Recht könne, so würde dies weiter nichts beweisen, als dass die Bibel nach Ursprung und Zweck ein echtes Volksbuch und kein Lehrbuch der Metaphysik ist. Das geläuterte moderne philosophische Denken freilich, sofern es sich nicht für die Negation des Jenseits entscheiden zu müssen glaubt, bildet sich von demselben Vorstellungen, die von den erwähnten nicht unwesentlich abweichen. Eine von dieser ganz verschiedene, weil rein geistige Welt, die Menschen aber, die sie bewohnen, sofern geistige Wesen, die nämlichen, die einst auf dieser Erde wandelten. Das Bewusstsein dasselbe, in gerader Linie sich

unendlich fortentwickelnd. Kein Lethe, weder in der einen noch in der andern Richtung, sondern im Jenseits Fortentwickelung dessen, was bereits im Diesseits zu keimen und sich zu entwickeln begann. Treffend war in dieser Beziehung der Hinweis auf die Analogie zwischen Tod und Geburt. Wie das neugeborene Kind dasselbe ist, was es vor der Geburt war, so wird auch der dort zum Bewusstsein wieder erwachte Mensch derselbe sein, wer er vor dem Abstreifen seiner irdischen Hülle war. Hier wie dort einfache Fortentwickelung, ob auch auf einem ganz verschiedenen Boden. Daher Himmel und Hölle nichts Aeusseres, sondern rein Inneres, nicht blos zukünftig, sondern bereits gegenwärtig, — hier anhebend, dort sich vollendend. Im Jenseits Enthüllung, Fortentwickelung und Steigerung dessen, was im Diesseits schon vorhanden, was aber der Mensch mittels der Sinne und des Sinnlichen sich und andern hier oft zu verhüllen vermag.

Die nähere Ausführung dieser Gedanken muss die Dante-Forschung der Metaphysik und philosophischen Dogmatik überlassen. Was zum Verständniss der vorliegenden Aufgabe unerlasslich, dies zu erwähnen wird im Laufe der Untersuchung sich noch Gelegenheit bieten.

Auf der Grenzscheide zweier Zeitepochen stehend, stimmt Dante seinen Gesang an. Sein Lied ein Requiem und auch zugleich ein Wiegenlied. Mit dem einen Fusse steht er auf dem Boden des Mittelalters, mit dem andern bereits auf dem der neuern Zeit. Wie in den übrigen so ist er auch in seinen eschatologischen Vorstellungen das Kind seiner Zeit, zugleich aber der Prophet, der mit tiefer, weitreichender Ahnung seiner Zeit voraneilt. Nicht auf mittelalterlichen Glauben allein, Dante's jenseitige Welt gründet sich zum Theil auch auf tiefere metaphysisch-psychologische Erkenntnisse. Aus der Zeit hat er viel Sinnliches in die Ewigkeit übergetragen, zum Theil vielleicht nur gedrängt durch die Nothwendigkeit, ein für den am Sinnlichen haftenden Menschen deutliches Gemälde des rein Geistigen und

blos Geahnten zu entwerfen. Die Strafen und Büssungen seiner Hölle und seines Reinigungsberges sind ebenso sehr sinnlicher als geistiger Natur, ersteres wohl noch mehr als letzteres. Vermisst man aber sonst nur allzu oft den innern, nothwendigen Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe, in der Art, dass diese als das unvermeidliche Ergebniss jener erscheine, so muss ein solcher Zusammenhang bei Dante um so mehr überall vorausgesetzt werden, als er in vielen Fällen klar vor Augen liegt. War man sonst, nach Anleitung von Bibelstellen wie Hiob XXI, 7—26, Psalm LXXIII, 2—14, nur allzu sehr geneigt, die auf die Sünde folgende Strafe ganz in das Jenseits zu verlegen und auf Glück hier Elend dort, auf Elend hier Seligkeit dort folgen zu lassen, so sind hingegen bei Dante die jenseitigen Reiche nicht weniger diesseitige als sie jenseitige sind. *Poeta agit de inferno isto, in quo peregrinando mereri et demereri possumus.* Dies Wort rührt zwar nicht von Dante selbst her, aber es ist ein Wort aus alter Zeit und, was noch mehr sagen will, ein Wort, welches ganz unzweifelhaft des Dichters Meinung zum klaren, allgemein verständlichen Ausdruck bringt.

Wer eingehender mit der Erforschung des „heiligen Gedichtes" sich befasst, der zweifelt heutzutage wohl nicht mehr an der Wahrheit des Satzes, dass es nicht allein die enthüllte Wahrheit des Jenseits, sondern ebenso sehr auch die enthüllte Wahrheit des Innern zur Anschauung zu bringen bezwecke, dass es nicht allein metaphysischen, sondern ebenso sehr auch ethischen Inhalts ist. Auch die enthüllte Wahrheit des Innern, nicht aber etwa blos diese. Es irren die, welche die Jenseitigkeit der *Divina Commedia* leugnen nicht weniger als die, welche ihr die Diesseitigkeit absprechen. Beides untrennbar, organisch vereinigt. Was hier sich vorbereitete, wird dort vollendet, was dort dem Seherauge des Dichters sichtbar, hat sich bereits hier in des Individuums Busen fühlbar erwiesen. Strafe und Seligkeit die Frucht, die in der Zeit der Ewigkeit entgegenreift. Beides,

Verdammniss und Seligkeit, Wehe und Wohl, nicht ein von Aussen Auferlegtes, sondern ein von Innen heraus sich Entwickelndes.

Demnach müssen sich auch die Höllenstrafen bei Dante — und auf diese, abgesehen von den Sühnungsstrafen des Reinigungsberges und den Wonnen des Paradieses, will sich die Untersuchung vorläufig beschränken, — diese Strafen müssen sich aus den betreffenden Sünden herausentwickeln, es muss sich darthun lassen, wie sie das Product derselben sind, mit innerer Nothwendigkeit daraus hervorgehen. Weit entfernt neu zu sein, ist dieser Gedanke vielmehr oft schon ausgesprochen worden. Aber noch nie wurde die Beziehung, der innere Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe einer eingehendern Untersuchung gewürdigt. Und doch dürfte eine solche Untersuchung von höherm Werthe sein, als die zahlreichen und zum Theil weitschweifigen über Schwierigkeiten von sehr untergeordneter Natur, wie über den *Piè fermo*, über Pluto's unverständliche Worte, oder über Ugolino's behauptete Teknophagie.

Als Centrum des Universums ist die unterste Region der Dante'schen Hölle zugleich die Stelle im Weltall, welche am entferntesten ist von Gott. Da nun die Sünde es ist, die den Menschen von Gott entfernt, da der Zwiespalt, der Riss zwischen Menschen und Gott um so grösser sein muss, je gravirender die Sünde ist, deren Dienst sich der Mensch ergab, so ergibt sich die Graduation von Oben nach Unten, die wir bei Dante antreffen. Die Sünde eine Last, die sich der Mensch aufladet, und der Mittelpunkt des Universums *il punto, Al qual si traggon d' ogni parte i pesi*, was keineswegs blos in physischem, sondern ebenso sehr auch in moralischem Sinne zu verstehen. Je schwerer die Sündenlast, desto tiefer hinab wird der Mensch von derselben gezogen. Ohne Bild: je ruchloser der Mensch, desto grösser seine Gottentfremdung. Und zwar in der Zeit nicht minder als in der Ewigkeit. Gott und der Teufel, der Fürst

des Lichts und der Fürst der Finsterniss, die zwei äussersten Gegensätze, Letzterer demnach gerade im Mittelpunkte des Weltalls durch die eigene Schwere festgehalten. Zwischen den zwei äussersten Extremen der Mensch, je nachdem er seinen Weg einschlägt, dem Einen oder dem Andern sich nähernd. Die Annäherung wird und muss um so grösser sein, je entschiedener und rücksichtsloser er auf dem einmal eingeschlagenen Wege fortgeschritten. Ist aber der Mensch unentschieden zwischen beiden stehen geblieben, dann bleibt er in aller Ewigkeit hoffnungslos in der Schwebe. Sein Zustand der getreue Spiegel seiner Denk- und Handlungsweise, die nothwendige Folge derselben. Eine Volkssage weiss von Menschen zu erzählen, die so ruchlos, dass selbst der Teufel sie in sein Reich aufzunehmen sich weigert, sie daher ruhelos nach dem Tode herumwandern müssen. Als ob der Mensch auch nur fähig wäre in höherm Grade als die Teufel verdorben zu werden! Auch der Dichter kennt solche, die von Himmel und Hölle ausgeschlossen sind. Diese sind ihm aber nicht die verruchtesten Bösewichter, sondern die Lauen, Sünder, deren Schuld nach dem Urtheile der Welt blosse Charakterschwäche, nicht aber Sünde. Für diese hat der Dichter eine besondere Region geschaffen; diesseits der Höllenkreise, sogar diesseits des Limbus ist ihre Behausung.

Mit wenigen Pinselstrichen ist die Schuld der Bewohner der Vorhölle gezeichnet. Traurige Seelen, die ohne Schmach und ohne Lob ihr Leben zubringen, denen zum Bösen nicht minder als zum Guten die Entschlossenheit, die Thatkraft, die Energie abgeht. Die, gleich den Engeln der Sage, welche beim Titanenkampfe nicht Stellung genommen, träge dem ewigen Kampfe zwischen Licht und Finsterniss zuschauen. Gemeine Seelen, die diesem Kampfe um höhere Güter kein Interesse abzugewinnen vermögen. Deren Leben kein Leben, sondern ein blosses Vegetiren. Die sich nach dem Winde drehen, nur um in der gemächlichen Ruhe, die sie als das höchste Gut erstreben,

nicht gestört zu sein. Die jeder Fahne folgen, weil Grundsätze, Principien, Ueberzeugung in ihren Augen nichts sind als schöne Worte, leere Phrasen. Laue, nicht kalt und nicht warm, nicht gut und nicht böse, — Feiglinge, Genussmenschen.

Und nun ihre Strafe! Die innere Unentschiedenheit stellt sich äusserlich dar als ein Schweben zwischen Himmel und Hölle als ein Ausgeschlossensein aus beiden Orten. Allein sie befinden sich im Vorhofe der Hölle, also unendlich näher der Hölle als dem Himmel. Ihr Schwebezustand dauert auf ewig, nie kommen sie aus demselben heraus — *non hanno speranza di morte* —. Auch dies in doppeltem Sinne: ewig ihre innere Unentschiedenheit, ewig das äussere gleichsam zwischen Himmel und Hölle Schweben. Und eben dieses Schweben ist ihre grösste Qual, denn wie ihre Gesinnung und Handlungsweise, so ist auch ihr Zustand ein unnatürlicher. Es liegt in der Natur des Menschen, dass er sich entscheiden muss, zugleich aber auch, dass er in festen, bestimmten Situationen sich zu befinden wünscht. Quälender als das Erleiden des eingetroffenen Uebels, das Schweben in der bangen, ungewissen Erwartung. Darum beneiden diese Elenden jedes andere Loos. Besser etwas Ganzes sein, als nur Halbes. Der Feigling beneidet wohl den, der, sei es in der einen sei es in der andern Richtung, entschieden sich zeigt. Aber eben seine Trägheit und Feigheit ist ihm ein Hinderniss, je entschieden zu werden. Sie fürchten die gemächliche Ruhe nicht zu finden, die das Ideal ihres ganzen Strebens ist, falls sie aus ihrer Unentschiedenheit heraustreten würden. Das ist die niedere Gesinnung, die nicht kämpfen, nicht ringen, nicht streben, kein Opfer bringen mag. Und die niedere Gesinnung, zugleich niederes Leben — *vita bassa*. — Was in ihnen ist, kommt hier äusserlich zur Anschauung. So die Gemeinheit ihrer Gesinnung, so auch das Falsche ihrer Berechnung. Gerade das, was sie suchen, die gemächliche Ruhe, finden sie nicht, weil sie in ihrer Verblendung — *cieca vita* — einen falschen Weg einschlagen,

um zur wahren Ruhe zu gelangen. Zur Ruhe gelangt nur, wer, dem Winde Trotz bietend, fest steht wie ein Thurm, dessen Spitze nicht erzittert, wie auch immer die Winde toben mögen (Purgatorio, V, 14. 15). Jene Elenden aber, zu träge um dem Winde zu trotzen, bequemen sich aus Gemeinheit dazu, nach dem Winde sich zu drehen, jeder beliebigen Fahne nachzulaufen. Allein indem der Wind einem beständigen Wechsel unterliegt, müssen sie, weit entfernt der Ruhe sich zu erfreuen, immerdar ruhelos im Kreise sich drehen, immerdar der im Kreise sich drehenden Fahne nacheilen. Solche Naturen fliehen und vermeiden natürlich soweit immer möglich die schweren Sorgen, die grossen Leiden. Jedoch hat auch die Gemeinheit, die Feigheit ihre Leiden und Sorgen. Kleine zwar — nur Bremsen und Wespen — aber für diese Leute nicht weniger peinlich als die grossen und schweren für kräftige, entschiedene Naturen. Viel schmerzlicher empfinden die Bewohner der Vorhölle den Stich der Bremsen und Wespen, als der hochherzige Farinata die Gluten seines Sarges. In den niedern, kleinlichen Sorgen reibt sich ihre Lebenskraft auf, der Stich der Insekten lässt ihr Gesicht von Blute triefen. Wie gross ihre Feigheit offenbart sich namentlich auch darin, dass schon der kleine Schmerz eines Bremsenstichs genügt, sie in Thränen zerfliessen zu lassen. Die ekelhaften Würmer endlich, die das mit Thränen vermischte Blut aufsaugen, das Bild sowohl der gemeinen Menschen als auch der gemeinen Zwecke, auf die sie ihre — durch das Blut versinnbildlichte — Lebenskraft und ihre Sorgen — deren Bild die Thränen — verschwenden.

Vielleicht der Worte nur zu viele über die Sünder, von welchen Dante's Führer sagt: „Kein Wort von ihnen; schau, und geh' vorüber!" Indess hat auch der Dichter selbst, nachdem er diese Ermahnung vernommen, noch sechs Terzinen verwendet, um von ihnen zu reden.

Drüben am jenseitigen Ufer des Acheron im ersten Kreise

der Hölle begegnen uns edlere Menschen als die, welche wir hier verlassen. Kinder, Frauen, Weise, Dichter, Helden, — Menschen, die nach Dante's Urtheil keinen andern Fehler haben als den, Christum nicht erkannt, an ihn nicht geglaubt zu haben, welcher der einzige Weg ist, der zu Gott führt. Haben sie auch Verdienste sich erworben, so reichen diese doch nicht hin, weil Niemand zum Vater kommen kann, ausser durch den Sohn. Ihr Leben eine stete Sehnsucht. In der Zeit Sehnsucht mit, in der Ewigkeit Sehnsucht ohne Hoffnung. Die Voraussetzung ist hier einerseits, dass das dem Menschen angeborene sich Sehnen nach dem Unendlichen nicht auf sittlichem nur, sondern erst auf religiösem Wege seine Befriedigung finden könne, andererseits dass wer in der Zeit trotz redlichem Suchen nicht gefunden, in aller Ewigkeit nie mehr finden wird. Und hier ist die Einwirkung der Dogmatik seiner Kirche und seiner Zeit bei unserm Dichter ganz unverkennbar. Nicht sündigen (Inf. IV, 34) und doch verloren sein (Inf. IV, 41) ist ein Gedanke, den die allzu exclusive kirchliche Dogmatik allerdings vollzogen, der aber gleichwohl dem richtigen Denken unvollziehbar. Es ist hier ein Punkt, wo es schwer fallen dürfte, neben der Enthüllung des geistigen auch die des jenseitigen Lebens bei unserm Dichter wiederzufinden, und leicht lässt es sich deshalb begreifen, dass man ungeachtet des bestimmten *senza speme* (IV, 42) an eine Apokatastasis der Bewohner dieses Kreises denken konnte. Wohl ist der innere Zustand dieser Klasse von Menschen treffend geschildert. Ein ewiges Suchen eines Unbekannten; ein Seufzen nach einem Etwas, das den Durst des menschlichen Herzen stille. Kein Sonnenlicht, sondern im besten Falle nur das schwache Licht eines Feuers. Das erstere kommt bekanntlich von Oben, letzteres dagegen hellt nur eine Finsternisshalbkugel, und zwar von Unten nach Oben. Daher jenes das treffende Symbol der Offenbarung, dieses das Symbol des natürlichen Vernunftlichts. Sie erfreuen sich im ganzen eines recht angenehmen Aufenthalts,

diese Limbusbewohner, — frisch begrünte Matten, eine edle Burg, ein Licht und der bestwünschbare Umgang. Allein der Aufenthalt ist doch in der Hölle. Eines fehlt ihnen noch — die Seligkeit. Wir wiederholen es, unter der christlichen Voraussetzung, dass der Durst nach Gott der Menschenseele angeboren und sie nur in Gott selig werden kann, ist der innere Zustand dieser Menschen treffend geschildert. Kaum annehmbar dagegen die Ansicht, dass es sich auch hier wieder um das nie mehr zu ändernde Ewigkeitsleben handle. Das Sittengesetz postulirt, dass der redliche Sucher auch finde, dort finde, wenn ihm hier die Gelegenheit dazu abgeschnitten wurde. Und der philosophische Unsterblichkeitsglaube postulirt auch dort unendliche Entwickelung, kein stagnirendes Leben.

Bei den Bewohnern des zweiten Kreises (Inf. V) ist die Beziehung zwischen Sünde und Strafe nur zu deutlich. Die sinnliche Leidenschaft, deren Dienste sich der Mensch ergibt, wird zum gewaltigen Sturme, der die Geister erfasst, qualvoll umherwirft, sie zusammenstösst. Das Umherwerfen ein Bild der Unbeständigkeit des Wollüstigen, das Zusammenstossen ein Bild der Eifersucht, die sich bei Leuten dieses Schlags so leicht einstellt und sie so leicht zum Zusammenstossen führt. Kein Licht in ihrer unruhvollen Behausung, denn weder vom Lichte der Offenbarung noch auch von dem natürlichen Vernunftlicht lassen sich diese "argen Geister" beleuchten. Die nur dem Gesetze der Willkür folgende Lust — *il talento* — welcher sie die Vernunft unterwerfen, hat sie zum willenlosen Spielball ihrer Willkür herabgewürdigt. Nicht bedeutungslos ist ferner auch der Zug, dass der Sturm in dem Momente schweigt, da der Dichter das Wort an zwei unter diesen Sündern richtet (V, 96), denn auch der Sturm der Leidenschaft wird vorübergehend zum Schweigen gebracht durch die Gegenwart und das Reden des ernsten Mannes. Auch darf nicht übersehen werden, dass dieser Höllenkreis keineswegs ein Ort reiner Qualen ist, dass er vielmehr auch Freuden

für seine Bewohner in seinem Schoosse beherbergt. Was dem wahr und tief Liebenden höchster Wunsch, ewiges Vereinigtsein mit dem Geliebten, nie Getrenntwerden von ihm, das ist diesen Seelen gewährt. Francesca und Paolo sind vereint in ewiger Umarmung (V, 135). Freilich ist diese Freude keine ungetrübte, wie sie den Bewohnern der Himmel zutheil wird. Ein unendlich bitterer Tropfen mischt sich in dieselbe. Denn wohl wünscht der Liebende sehnlichst mit dem Geliebten vereinigt zu sein, aber nicht minder sehnlichst wünscht er auch das Glück, wünscht er die Seligkeit desselben. Hier aber bietet der Anblick des Gequälten, Leidenden, ewig Unglücklichen seinem Auge sich dar, und der Anblick wird ihm zum Vorwurf, sofern er sich sagen muss, dass auch er am Unseligsein, am Leiden des Geliebten Schuld trägt. So trägt denn selbst die Freude des ewig Ungetrenntseins den Charakter einer höllischen Qual. Diese beiden Seiten des Verhältnisses hat Silvio Pellico meines Erachtens treffend ausgedrückt, indem er der sterbenden Francesca die Klage in den Mund legt:

Ew'ge Qual
Harrt unser, ach! dort unten!

während dagegen Paolo mit dem Troste verscheidet:

Ewig
Wird unsre Lieb' auch sein.

Nicht so auf der Hand liegend, doch auch keine besondern Schwierigkeiten darbietend ist die Congruenz bei den Bewohnern des dritten Höllenkreises. Wir haben es hier mit den Schlemmern zu thun, mit Leuten, "deren Gott der Bauch, und deren Ehre in ihrer Schande, die nach dem Irdischen trachten" (Philipp. III, 19). Typus dieser Sünder ist das Unthier Cerberus, der Hüter ihres Kreises. Drei Rachen hat er, denn einer reicht nicht hin seine unersättliche Gefrässigkeit zu stillen. So sind auch die Leute, welche von ihm bewacht werden, Menschen, deren werthvollstes und edelstes Organ die Kehle, die gerne ganz

Schlund sein möchten, um besser ihrer unersättlichen Gier fröhnen zu können. Menschen, die sich der Menschheit entkleidet, um die Thierheit, wie sie namentlich beim Hund zur Erscheinung kommt, anzuziehen. Darum werden sie denn auch vom dreischlündigen Höllenhunde gehütet, von Hundsgebell übertäubt und Hundsgeheul gleich sind die Klagen, die über ihre Lippen kommen. Schon der Ort, wo sie sich befinden, ist an und für sich eine Qual für sie. Die Luft ist finster, der Boden kothig, die Atmosphäre mit Gestank erfüllt. Ohne Zweifel ein Bild der Gemeinheit, in welcher sich Menschen dieser Art bewegen. Allein könnte man nicht eine noch nähere Beziehung darin finden? Haben wir nicht geradezu das Bild der Kneipen und Schenken vor uns, wo sich derartige Sünder am liebsten und am meisten aufhalten? Ekelhaft und quälend wie der Ort wo sie sind, ist auch ihre körperliche Lage. Aus VI, 92. 93 verglichen mit 37 ergibt sich, dass sie, die nur Menschen scheinen (VI, 36), während sie Bestien sind, auf dem Bauche und mit dem Gesicht im Kothe sich wälzend da liegen. Richten sie ja ihre Blicke doch nur auf das, womit sie ihren Bauch füllen zu können hoffen! Hier im Lichte der Ewigkeit erscheinen diese Gegenstände ihres Sehnens in ihrer wahren, von allem trügerischen Scheine entkleideten Gestalt, — als Koth! Da aber ferner der Koth bereits in der Heiligen Schrift als Bild der Verachtung, des verachteten Zustandes vorkommt (I Sam. II, 8, Psl. CXIII, 7, Klagel. III, 45), so werden wir auch in diesem Sich im Kothe wälzen das Bild der Verachtung erkennen müssen, welcher solche gemeine Seelen nothwendig anheimfallen. Aber auch hier drängt sich uns eine noch viel näher liegende Beziehung unwillkürlich auf. Meint man sie doch leibhaftig vor sich zu sehen, diese Fleischesmenschen, wie sie, nachdem sie der Völlerei gefröhnt und dadurch des Gebrauchs ihrer Verstandeskräfte beraubt worden, wie das Vieh auf dem Boden liegen, im Kothe sich wälzen! Ein solcher Anblick mochte dem Dichter auf seinen Wanderungen wohl ebenso häufig

sich dargeboten haben, als er sich heutzutage dem Beobachter darbietet, der durch Italien — und nicht durch Italien allein — reist. Man wende nicht ein, dass diese Züge und nähern Beziehungen dem Volksleben der Gegenwart entnommen sind, denn was die Sünde anlangt, namentlich auch die Sünde der Völlerei, war und ist die Menschheit immer dieselbe. Es gehört keine tiefere Kenntniss des Volkslebens im Mittelalter dazu, um sich zu überzeugen, dass in Betreff der Völlerei nicht weniger damals als in der Gegenwart geleistet wurde. Selbst in den Strafen, welche diese Seelen von ihrem Typus und Hüter Cerberus zu erleiden haben, glaube ich diese sehr nahe Beziehung finden zu müssen. Mit seinen kralligen Händen kratzt er, schindet er und zerfleischt er sie. Auch dieser Strafe gehen solche Menschen schon hier auf Erden oft genug entgegen. Wo sie die langen Stunden des Tages und der Nacht zusammensitzen, ihrem Gott zu dienen, wie oft finden sich die Cerberusse in ihren Kreisen, die sie nicht besser zurichten, als jener Cerberus im dritten Kreise der Hölle! Wie oft werden sie da nicht sanfter angebellt als drunten in den ewigen Regionen! Da aber die Seelen, auf ihrem Posten angelangt, liegen bleiben und von Ciacco, nachdem er wieder zu Boden gefallen, ausdrücklich bemerkt wird, er werde bis zum Erschallen der letzten Posaune nie wieder erwachen, so scheint die Meinung zu sein, dass diese Geister nicht immer wieder und wieder, sondern nur beim Eingang in den dritten Kreis von Cerberus eine solche Behandlung erfahren und sich dann zerkratzt, geschunden und zerfleischt auf ihren Posten begeben. Vielleicht darf man nun diesen Umstand darauf deuten, dass solchen Menschen allerdings hin und wieder das Loos zufällt, also zugerichtet nach ihrer Behausung sich begeben zu müssen, dass sie aber dahin angelangt, keine solche Behandlung mehr zu befürchten haben. Endlich ist noch der Hagel, der Schnee und der kalte Regen zu berücksichtigen, wodurch die Geister dieses Kreises ebenfalls gepeinigt werden. Dies ist, nebst

dem Kothe alles, was sie haben. Hagel und Schnee möchten als Symbole der Speisen, der Regen als Symbol der Getränke aufzufassen sein. Speise und Trank bilden aber die höchsten Güter, welche diese Klasse von Menschen kennt. Gut essen und gut trinken ist für sie Paradies und Seligkeit. Hier haben sie nun, was sie begehren in Hülle und Fülle. Aber freilich sind auch diese Dinge ihrer trügerischen und lockenden Scheingestalt entkleidet und stellen sich ihnen dar, als was sie im Wesen sind. Daher gereichen sie ihnen nicht mehr zur Befriedigung ihrer thierischen Gelüste, sie dienen vielmehr dazu, ihre Qual zu mehren. Daher sind sie ihnen denn auch kein Gut mehr, das sie wünschen und erstreben, sondern eine Plage, der sie sich, soweit sie es vermögen, zu erwehren suchen (VI, 19. 20).

Allerdings ist im Vorstehenden von der Voraussetzung ausgegangen worden, dass die Bewohner dieses Höllenkreises nicht aus der höhern, gebildeten, sondern aus der niedern, gemeinern Menschenklasse sich rekrutiren. Dass aber die Voraussetzung keine falsche, liegt erstens in der Natur der Sache. Nicht zwar als ob Schlemmerei, Völlerei u. dgl. bei den höhern Klassen der menschlichen Gesellschaft unbekannte Sünden wären. Der Schlemmer und Schwelger im Evangelium (Luc. XVI) gehört ja im Gegentheil gerade dieser Klasse an. Allein sie bleiben bei derselben mehr im Verborgenen und treten, auch da wo sie vorkommen, nicht in der hässlichen und thierischen Gestalt auf, wie dies bei den niedern Klassen der Fall. Sodann fehlt es bei unserm Dichter selbst nicht an Andeutungen, welche diese Voraussetzung zu unterstützen scheinen. Zum Vergleich wird wiederholt der Hund gebraucht, ein Bild der Gefrässigkeit allerdings, zugleich aber auch des Niedern, Gemeinen. Der einzige Sünder sodann, der in diesem Kreise namhaft gemacht wird, scheint durch seinen Namen (Ciacco = Schwein) bereits zur Genüge zu beweisen, dass er sich auf Erden nicht gerade immer in den feinern Kreisen zu bewegen pflegte. Die Hauptsache bleibt

aber, dass, wie die vorstehenden Ausführungen zu beleuchten suchten, die ganze Schilderung der Lage und der Leiden dieser Leute uns ein Bild des Lebens und Treibens der Schlemmer gemeinster Sorte entrollt, wie es kaum treffender sein könnte. Dass aber Leute aus den niedern Ständen nicht die einzigen sind, welche diesen Höllenkreis bevölkern, versteht sich übrigens von selbst und die Meinung ist nur die, dass die Andern hier vorwiegen und dass der Dichter aus dem Leben und Treiben derselben die Farben zu seinem Bilde entnommen. Und mit vollem Recht. Denn wer diesen gemeinen Lastern fröhnt, der sinkt zu der gemeinsten Menschenklasse hinab, mag er auch durch Geburtsadel, durch Reichthum oder durch Bildung eine noch so bevorzugte Stelle in der Gesellschaft einnehmen.

Ueber die Geizigen und Verschwender (IV. Kreis, Inf. VII, 22—66) mögen einige kurze Bemerkungen genügen, die nur der Vollständigkeit wegen beigefügt werden, da hier die Beziehung bereits von Allen richtig erkannt und hervorgehoben wurde. Dass beide zusammen genannt sind und die nämliche Strafe erleiden, hat bekanntlich seinen Grund darin, dass nach Aristoteles jede Tugend die Mitte zwischen einem Zuviel und Zuwenig ist, Geizige und Verschwender aber, beide, diese "goldene Mitte" nicht zu halten wussten. Ihre beiderseitige Sünde geht aus einer falschen Schätzung des wahren Werthes des irdischen Gutes hervor. Der Eine überschätzt, der Andere unterschätzt es. Die eine oder die andere Sünde hat unausgesetzte innere Unruhe zu ihrer unzertrennlichen Begleiterin, weshalb diese Seelen als ewig ruhelos sich abmühend und abmattend erscheinen. Die schweren Steinmassen, die sie in entgegengesetzter Richtung einander zuwälzen, das Bild des Goldklumpens, auf den sie all ihre Mühen, all ihr Sinnen und Denken verwenden. Nur ist der Klumpen keine angenehme und ersehnte Last mehr, denn das Gold hat nun seinen verführerischen Glanz verloren und erscheint als das, was es in Wirklichkeit ist, als eine schwere, unfruchtbare Masse, deren Last

die Seele zuerst in der Zeit dann aber auch in der Ewigkeit erdrückt. Der Schimpf, den sie sich gegenseitig anthun, widerhallt als bitterer Vorwurf fort von Ewigkeit zu Ewigkeit. Auch hier, wie überall hat der Dichter den zeitlichen innern Zustand auf die Ewigkeit übertragen. Das Nichtruhenwollen ist ein Nichtruhenkönnen, das freiwillige Sichabmühen ein erzwungenes, der Mangel an Einsicht ein verstelltes Aussehen, das sie für jedes Erkennen verdunkelt.

Was die Sünder anlangt, die den fünften Höllenkreis bevölkern, so ist es hier zunächst unerlasslich, die Frage zu entscheiden, worin die Sünde der einen Hälfte von ihnen bestehe. Sie alle sind zur nämlichen Strafe verurtheilt, sie liegen in dem weitgedehnten, dunkeln, graurothen Sumpfe, den die Gewässer des Styx bilden. Darin unterscheiden sie sich aber, dass die Einen über den Sumpf hervorragen und auf thierische Art gegeneinander wüthen, während die Andern unter dem Wasser sind, statt einander zu schlagen und zu hacken ein jämmerliches Klagelied gurgelnd schreien und ihr Dasein nur durch die Blasen an der Oberfläche des Gewässers bekunden. Die älteste und bisjetzt noch verbreitetste Ansicht lässt in diesem Kreise wie im vorigen zwei Klassen von Sündern bestraft werden, welche durch entgegengesetzte Laster sich versündigt haben, nämlich die Zornigen und die Trägen. Für diese Ansicht wird zunächst geltend gemacht, dass die unter dem Wasser sich Befindenden selbst bekennen: *Portammo dentro accidioso fummo* (VII, 123). Da aber der Sinn dieser Worte dunkel und streitig ist, so beweisen sie an und für sich rein nichts, müssen vielmehr dem Zusammenhange gemäss erklärt werden. Man beruft sich ferner auf die vorhin angeführte, auch von unserm Dichter adoptirte (*Convito*, IV, 17) aristotelische Theorie, dass die Tugend das Mittel zwischen zwei Extremen sei. Allein dass Dante in der Klassificirung der Sünden eben nicht der Theorie von den entgegengesetzten Lastern gefolgt ist, liegt denn doch gar zu klar auf der Hand.

Wir müssten ja sonst auf jedem Höllenkreise Geister von solchen treffen, die sich durch entgegengesetzte Laster versündigt, während doch dies nur vom vierten mit Gewissheit der Fall ist. Und dass Geizige und Verschwender zusammengestellt werden, möchte kaum einzig und allein in der aristotelischen Theorie seinen Grund haben, sondern ebenso sehr auch in dem Umstande, dass Geizige und Verschwender sich scheinbar im Leben gegenseitig in die Hände arbeiten, was symbolisch nur dann dargestellt werden konnte, wenn sie sich dort auf dem nämlichen Kreise befanden. Sind nun die Gründe, welche für jene Ansicht angeführt werden, nicht weniger als stringent, so liegen andererseits nicht unerhebliche vor, welche des Bestimmtesten dagegen sprechen. Allerdings laden die Seelen dieses Kreises ein zu einer Vergleichung mit denen eines andern, nicht aber des vierten, sondern der ersten Abtheilung des siebenten. In der That haben die Strafen, welche die Gewaltsamen erleiden, eine auffallende Aehnlichkeit mit denen des fünften Kreises. Und dort wie hier eine Abstufung, indem die Sünder desto tiefer im siedenden Blutstrome stecken, je schwerer die Gewaltthaten, die sie verübt. Die Analogie scheint nun aber durchaus zu fordern, dass auch hier das mehr oder weniger tief im Schlamme Stecken nach dem höhern oder geringern Grade sich bestimme, in welchem die betreffenden Sünder dem Einen Laster gefröhnt. Warum aber, wenn ja die Trägen hier erwähnt sein sollten, dieselben tiefer im Schlamme stecken als die Jähzornigen, würde sich schlechterdings nicht errathen noch auch begründen lassen. Und sodann, sind wir denn den Trägen nicht schon einmal begegnet? Oder gehören die Feiglinge, die wir im Vorhofe der Hölle sahen, nicht etwa zu der Trägen Familie? Auch scheint jene Ansicht (die ich früher auch getheilt und noch in meinem Commentar festgehalten habe) mit einer spätern Stelle des Gedichts in Widerspruch zu gerathen. Aus XI, 70 u. fg. geht nämlich hervor, dass im zweiten, dritten, vierten und fünften Kreise die Sünden

der *Incontinentia* gestraft werden. Nun ist es aber schwer zu begreifen, wie die Sünde der Trägheit unter die der *Incontinentia* einzureihen sei. Nehmen wir noch hinzu, dass die Stelle VII, 115. 116 auf alle Sünder dieses Kreises sich zu beziehen scheint, so werden wir in den *Tristi*, die, weil sie *accidioso fummo* in sich beherbergt, nun unter dem Wasser stecken, ebenfalls Zornige zu sehen haben, und zwar, nach Analogie von Inf. XII, 103. 116 fg., 121 fg., 125. 130 fg., solche, die im Zorne schwerer gesündigt als die, welche über das Wasser hervorragen. Näher das Verhältniss der beiden Klassen von Zornigen zu untersuchen und zu bestimmen, kann unsere jetzige Aufgabe nicht sein. Hier genügt es im allgemeinen zu wissen, mit was für Sündern wir es zu thun haben.

Die Strafe, die sie erleiden, ist — für die eine Hälfte von ihnen wenigstens — eine doppelte. Einmal stecken sie schlammbedeckt im Sumpfe, sodann schlagen, stossen, beissen und zerfleischen sie sich gegenseitig. Diese zweite Strafe ist einfach die Fortsetzung ihrer Sünde. Eben im Wüthen und Toben gegen Andere sucht der Zorn sich Luft zu machen. Hierin strebt der Zornige seine Leidenschaft zu befriedigen, denn Wüthen und Toben sind — so scheint es — seine Lust. Allein so scheint es eben nur. Wer nicht die Aussenseite allein ins Auge fasst, sondern in die Tiefen des Innern dringt, dem bietet die Sache einen etwas andern Anblick dar. Das Sichaustoben keine Befriedigung, vielmehr eine Pein. Eine Hölle, die, wer vom Zorn sich überwinden lässt, im eigenen Busen trägt, — eine Hölle, die er nicht abschütteln darf noch wird, wenn er hinüberwandelt in das jenseitige Leben, deren Qualen vielmehr dort intensiver, furchtbarer, empfindlicher werden. Hierzu kommt bei unserm Dichter noch ein weiteres, nicht zu übersehendes Moment. Nicht nur wüthen sie gegen Andere, diese Sünder sind zugleich auch den Wuthausbrüchen Anderer ausgesetzt. So müssen sie gerade das erleiden, was sie Andern zugefügt, und es erfüllt sich somit an ihnen

in buchstäblichem Sinne das Schriftwort (Matth. VII, 2): "Mit welchem Gericht ihr richtet, werdet ihr gerichtet werden, und mit welchem Masse ihr messet, wird euch gemessen werden." Was sodann den Strom anlangt, in welchem sie stecken, so werden wir in demselben das sinnliche Bild der Leidenschaft zu sehen haben. Wie diese den Menschen auch in seinen äussern Zügen und nicht innerlich blos verunstaltet, so verunstaltet der Styx die Geister, indem er sie mit seinem ekeln Schlamme überdeckt. Wie der Zorn den Menschen umnebelt, sodass er von seinen Verstandeskräften keinen richtigen Gebrauch mehr zu machen vermag, so werden die Geister der Zornigen dem entsprechend durch den finster-düstern Strom umnebelt. Sogar am Gebrauche der Sinnesorgane wird der Mensch durch die Leidenschaft des Zornes, werden die Geister dieses Kreises durch den Schlamm, unter welchem sie seufzen, verhindert. Sie vermögen nicht ihr Klagelied voll auszusprechen, sie gurgeln es nur in der Kehle. Wie der Zorn den Menschen verblendet, so sind diese Geister alles Lichts beraubt. Zwar hebt der Dichter diesen Umstand nicht ausdrücklich hervor. Eines besondern Hevorhebens desselben bedurfte es aber keineswegs. Denn bei denen wenigstens, die unterm Wasser seufzen, versteht es sich ja von selbst, dass sie von ihren Sehorganen schlechterdings keinen Gebrauch machen können, zumal der traurige Bach als dunkel uns beschrieben, ja, einfach ein schwarzes Moor — *belletta negra* — genannt wird.

Bis dahin bot das Auffinden der Beziehungen zwischen Sünden und Strafen keine besondern Schwierigkeiten dar. Die Sache ändert sich aber, sobald wir mit unserm Dichter die Schwelle der Höllenstadt Dis überschritten. Im sechsten Kreise begegnen wir den Ketzern (Inferno IX. X. XI), deren Strafe darin besteht, dass sie in feuerglühenden Särgen liegen, deren Deckel bis zum Tage des Gerichts gehoben sind, dann aber für die ganze Ewigkeit geschlossen werden sollen. Was haben nun diese Särge mit der Ketzerei zu thun? Und was für eine Beziehung soll vollends

in dem so bedeutungsvoll hervorgehobenen Umstand liegen, dass die Särge offen sind, solange die Zeit währt, aber geschlossen werden sollen, sowie es keine Zeit mehr geben wird? Diese zweite Frage haben sich die Ausleger, soweit ich sehe, gar nicht vorgelegt, oder sie sind, sofern sich ihnen dieselbe aufgedrungen haben sollte, stillschweigend darüber hinweggegangen. In Bezug auf die erste hat man etwa darauf hingewiesen, dass die Feuerstrafe im Mittelalter als die für die Sünde der Ketzerei geeignetste angesehen wurde. Es leuchtet aber ein, dass mit dieser nicht eben aus der Tiefe geschöpften Bemerkung für unsern Zweck rein nichts gethan ist. Denn nicht mit den Scheiterhaufen, worauf die Ketzer verbrannt wurden, sondern mit Särgen haben wir es bei unserm Dichter zu thun. Und dass sich Dante nicht durch die gewöhnliche Art der Ketzerstrafe bestimmen liess, geht daraus hervor, dass in seinem Gedichte die Strafe des Feuers nicht blos auch noch anderweitig wieder vorkommt, sondern das Feuer an sich bei andern Sündern eine noch grössere Rolle als bei den Ketzern zu spielen scheint. Mag der Dichter immerhin an die zu seiner Zeit gewöhnliche Ketzerstrafe gedacht haben, dieser Umstand erklärt uns doch nicht die Beziehungen der Ketzerei und der Pein, welche die Ketzer in seiner Hölle erleiden.

Gehen wir von dem Satze aus, dass — nach dem biblischen Grundsatz: "Womit du sündigst, sollst du gestraft werden" — die Strafen in Dante's Hölle die Fortsetzung des innern Zustandes des Sünders auf Erden sind, so müssen wir zunächst, um die Beziehungen aufzufinden, nach dem innern Zustande des Ketzers, wie sich der Dichter denselben gedacht, fragen. Den Schlüssel zur Lösung der Frage glaube ich nun zunächst in der Stelle X, 13—15 finden zu müssen. Nach derselben besteht im Grunde die Ketzerei in der Leugnung der Unsterblichkeit, in der Meinung, dass die Seele zugleich mit dem Leibe zu sein aufhöre. Liegt aber hierin der eigentliche Schwerpunkt ihrer Sünde, so

lässt sich ohne Mühe auch die Beziehung erkennen zur Strafe, die solche Geister erleiden. Sie haben im Jenseits in gewissem Sinne gerade das gefunden, was sie daselbst zu finden glaubten. Das Leben hört nach ihnen mit einem Sarge, einem Kirchhof, einem Grabe auf; nun ist in der That ein Sarg, ein Kirchhof, ein Grab ihres Lebens Ziel und Ende geworden. Der Sarg, nach ihnen das letzte Ziel jeder Entwickelung eines nach Unendlichkeit sich sehnenden Geistes, nimmt sie auf, hält sie auf immerdar gefangen. Ihre Blicke können sie nicht über Kirchhof und Grab richten, — nun sind Kirchhof und Grab ihre ewige Behausung. Aber freilich, nicht die Ruhe des Nichtmehrseins und Nichtmehrfühlens haben sie gefunden. Der Sarg, worinnen sie liegen, ist glühend, — keine Stätte der Ruhe, vielmehr ein Ort bitterer Qual. Denn man täuscht sich, wenn man meint, der Ewigkeitsleugner finde irgendwelche Ruhe bei dem Gedanken, sein Sein werde aufgehört haben, sobald er einmal im Sarge liegen werde. Vielmehr ist dieser Gedanke — im wahren Lichte betrachtet — nichts mehr und nichts minder als eben der glühende Sarg der Dante'schen Hölle, dessen Glut alle Kraft und alle Begeisterung versengt und lastend mit centnerschwerer Gewalt auf seine Seele drückt. Demnach erscheint die Strafe, zu welcher der Dichter diese Sünder verurtheilt, als eine tief durchdachte und glücklich gelungene Enthüllung ihres innern Seelenzustandes. Auch die zweite der oben gestellten Fragen lässt sich von hier aus unschwer beantworten. Ein Sein, ein Sehen, ein Erkennen gibt es nach den Ewigkeitsleugnern nur solange die Welt, die sinnliche, besteht. Sollte aber diese einmal in Trümmer zerfallen, dann hört alles Sein auf, denn Niemand ist mehr da, der sagen könnte: ich bin; alles Sehen hört auf, denn erloschen ist jedes sinnliche Auge, welches, wie sie meinen, allein sehen kann; alles Erkennen hört auf, denn die Erkennenden sind nicht mehr. So ist denn nach dieser Anschauung das Weltall dann nichts anderes als Ein grosser Kirchhof voll Gräber, die Leib und Seele

zumal in sich bergen. Daher lässt der Dichter ihre Särge von dem Momente an auf ewig sich schliessen, da die sinnliche Welt ihr Ende erreicht. Ihr Erkennen hört von diesem Momente an in absolutem Sinne auf, sowie auch ihr Sehen (Inferno X, 106 fg.). Sie liegen sodann mit Leib und Seele in ihren Särgen, wie sie sich gewünscht haben. Gewünscht, denn kaum sonstwo bewahrheitet sich wie hier der Satz, dass der Mensch gerade das am leichtesten glaubt, was er am sehnlichsten wünscht.

Hiernach erscheint die Beziehung in diesem Kreise nicht minder klar und treffend als in den frühern. Je nachdem die Stelle, von der wir ausgegangen (X, 13—15) ausgelegt wird, könnte freilich der Einwand erhoben werden, dass dort nur von Einer Klasse von Ketzern die Rede, die Voraussetzung, jede Ketzerei nach der Meinung unsers Dichters sei im Grunde Unsterblichkeitsleugnung, demnach eine irrige. Hiergegen ist aber zu sagen, dass der Dichter — trotz des *grande avello*, XI, 7 — eben nur von Ketzern redet, *che l' anima col corpo morta fanno* und dass diese Stelle auf sämmtliche Ketzer der Dante'schen Hölle bezogen werden muss — ein Satz, der sich freilich erst durch völlige Entkräftung aller allfälligen Gegeneinwände feststellen lässt. Hier möge nur noch die Bemerkung stehen, dass der Ausdruck *da questa parte* (X, 13) auf den ganzen sechsten Kreis und nicht allein auf einen Theil desselben bezogen werden muss.

Im Purgatorio (XII, 56) gedenkt Dante der von Herodot und Justin erwähnten Sage, dass die Scytische Königin Tamyris das abgeschlagene Haupt des Cyrus in ein mit Menschenblut angefülltes Gefäss habe werfen lassen und dabei ausgerufen: "Nach Blut hast du gedürstet, mit Blut will ich dich füllen!" Der Verfasser der Offenbarung Johannis schreibt (XVI, 6): "Denn Blut von Heiligen und Propheten haben sie vergossen und Blut hast du ihnen zu trinken gegeben!" Demnach finden wir die Blutvergiesser in der Dante'schen Hölle in einem Blutstrome, in

welchem sie mehr oder minder tief stecken, je nach der Quantität des Blutes, das sie auf Erden vergossen. Es ist als ob dies vergossene Blut hinab in die Hölle fliessen und dort auf die Ankunft des Vergiessers harren würde, um sich an ihm zu rächen. Und suchen wir diese Hölle in des Mörders und Tyrannen eigenem Busen, so liefert uns z. B. Shakspeare's Macbeth den Commentar zu dieser Art von Strafe. Das unrechtmässig vergossene Blut klebt dem Sünder an, er kann es nicht mehr abwaschen, er muss es zu seiner Qual immerdar vor Augen sehen. An Bemühungen, dem quälenden Blutgedanken, dem peinigenden Anblick zu entrinnen, lässt es der Gewaltsame wohl nicht fehlen. Allein vergeblich sind alle seine Mühen, denn die göttliche Gerechtigkeit hat in der Person der Centauren Wächter bestellt, die zu Tausenden die verfluchten Graben umkreisen, jedem mit ihren Pfeilgeschossen wehrend, der mehr auftaucht, als ihm seine Schuld gestattet (Inferno XII, 73 fg.). In den Centauren sieht Boccaccio das Bild der Krieger, der Schergen, der Meuchelmörder, derer sich Tyrannen und Gewaltthätige zur Ausführung ihrer blutigen Plane zu bedienen pflegen. Für diese Auffassung liesse sich allerdings noch bemerken, dass der blosse Anblick des Werkzeuges, dessen er sich bedient, in der Seele des Gewaltthätigen die Gedanken an das vergossene Blut immer wieder wach rufen muss. Indess scheint es weder erforderlich noch angezeigt, bei den mythologischen Gestalten, welche der Dichter in seiner Hölle verwendet, an concrete Erscheinungen des irdischen Lebens zu denken. Vielmehr werden wir sie als die abstracten Symbole, theils der betreffenden Sünde, theils der Werkzeuge der göttlichen Rache aufzufassen haben. So ist hier der Minotaurus, der den Kreis bewacht, in seiner doppelten Natur das abstracte Symbol der Grausamkeit und Gewaltthätigkeit, die ihre Entstehung der Unnatur verdankt und an der Bestialität ebenso sehr participirt als an der Humanität. Und so werden auch die starken und schnellfüssigen Centauren als die abstracten Symbole der

Werkzeuge anzusehen sein, wodurch die göttliche Strafgerechtigkeit ihre Rache an den Sünder vollziehen lässt. Vielleicht könnte es aber auch im Sinne des Dichters gelegen haben, in den verthierten, mordlustigen Centauren den Tyrannen und Gewaltthätigen einen furchtbaren Spiegel vorzuhalten, worin sie ihr eigenes Bild erkennen sollen.

Ein unheimlich-düsteres aber unnachahmlich treffendes Seelengemälde entrollt sich uns, sowie wir in die zweite Abtheilung des siebenten Kreises eintreten. Ein Seelengemälde, sagen wir; denn es ist die subjective Welt des Verzweifelnden, die sich hier verobjectivirt hat. Der Anblick der äussern Natur, der den Dichter mit Begeisterung erfüllt und ihn seinen Gesang anstimmen lässt, der sonst jedes Menschen Herz erfrischt und erquickt und es oft die niedern Erdenschmerzen vergessen lässt, dieser Anblick übt keine aufmunternde Wirkung auf die umnebelte Seele aus, denn sie fasst nur die Nachtseite des Natur- und Menschenlebens ins Auge und wohin sie auch immer ihre Blicke wende, überall tritt ihr nur das Bild ihres eigenen Innern vor Augen. Wenn die Welt und alles Irdische aufhört, einen Reiz für ihn zu haben, wenn er überall nur Weh und Jammer zu sehen vermag, wenn jede Hoffnung in seinem Herzen erstorben ist und auch der letzte Funke des Vertrauens auf Gott verschwunden, dann durchschneidet der Mensch gewaltsam das Band, das ihn mit der irdischen Welt verbindet, dann stürzt sich die umnachtete Seele eigenmächtig in die Ewigkeit. Ein Dickicht, wo nirgends ein Pfad, nirgends ein Ausweg sich zeigt, so erscheint ihr diese Welt. Das Grün, welches das Auge erquickt, ist für sie nicht mehr da, es hat sich in eine düstere Farbe (*color fosco*, Inf. XIII, 4) verwandelt. Die Zweige am Baume erscheinen ihr knorrig und verwickelt, seine Früchte giftgefüllte Stacheln; nur Scheusale, hässliche Harpyen bewohnen solch eine grauenvolle Welt; nur Geheul und Weheklage, keinen fröhlichen Gesang vernimmt man darinnen. So erscheint diese Welt dem Selbstmörder, und so

malt uns der Dichter die Welt, wo die Selbstmörder in der Ewigkeit wohnen. Hier sieht man leicht, dass wir es in der Danteschen Hölle zunächst mit der Enthüllung des Innern zu thun haben, dass jene Hölle nicht blos erst in der Ewigkeit, sondern bereits in der Zeit zu suchen ist. Das Nämliche gilt auch von jenen andern Sündern dieses Kreises, die zwar nicht selbst Hand an sich gelegt, wohl aber ihre irdische Habe verschwendet und dann, wie Lano von Siena, den Tod gesucht und gefunden. Sie sind "nackend", denn alles bis auf die Kleider haben sie verschwendet; sie sind "zerkratzt", denn allen Nöthen und Entbehrungen sind sie ausgesetzt; sie werden verfolgt von gierigen schwarzen Hündinnen, die wohl das Symbol der sie verfolgenden Gläubiger sind. Auch hier also eine Höllenstrafe, die sich bereits in dieser Welt vollzieht, — eine Höllenstrafe, welche nichts Anderes ist, als die nothwendige Folge der betreffenden Sünde.

Aber diese Folgen der Sünde sind nicht allein zeitliche, sie sind zugleich ewige. Es ist gewiss nicht ohne Absicht geschehen, dass gerade hier in diesem Kreise die Vorgänge beim jüngsten Gericht wieder erwähnt werden. Eben weil seine Schilderung zunächst einen diesseitigen Charakter zu tragen scheint, wollte der Dichter mit dieser ausdrücklichen Erwähnung ohne Zweifel seinen Leser anweisen, nicht beim Diesseits stehen zu bleiben, sondern seine Blicke hinüber nach dem Jenseits zu richten. Und auch hier erscheint die jenseitige Strafe als eine Fortsetzung und Potenzirung des diesseitigen Seelenzustandes. Dort sieht sich die umnachtete Seele von einer Welt umgeben, welche der Gestalt genau entspricht, die sie hier der schönen Gotteswelt verliehen. Dort ist sie eine Sklavin des Zufalls (XIII, 97 fg.), wie sie hier wähnte, dass nur blinder Zufall herrsche. Dort hängt sie für die Ewigkeit ihren Leib auf, wie sie ihn hier für die Zeit aufgehängt. Mit Einem Worte: der Moment, da die Seele in höchster Umnachtung an Alles verzweifelte und dem irdischen

Leben und ihrer Erdenhülle gewaltsam sich losriss, derselbe Moment setzt sich für sie durch alle Ewigkeit fort.

Andiam; chè la via lunga ne sospigne!

Der dritte Ring des siebenten Kreises ist von den Gewaltthätigen gegen Gott bewohnt, welche in drei Klassen zerfallen: Gotteslästerer, Sodomiten und Wucherer. Sie alle hausen in einer dürren Sandwüste, die mit einem Feuerregen von obenher überschüttet wird. Die Gotteslästerer liegen rücklings ausgestreckt, die Wucherer sitzen kauernd und die Sodomiten rennen rastlos hin und wieder auf diesem brennenden Boden. Biblischen Stellen hat der Dichter zunächst die Idee der Strafe entnommen, welche diese Sünder erleiden. Auf die Sodomiter liess Gott nach der jüdischen Mythologie "Schwefel und Feuer regnen, von Jehovah herab vom Himmel" (I Mos. XIX, 24), was der Verfasser des pseudonymen Briefes Judä (V. 7) dahin erweitert, dass er die Sodomiter "eines ewigen Feuers Strafe ausstehen" lässt. Da es hier ferner von lauter Sündern die Rede ist, welche "die Gewalt gegen Gott richten" (Inferno XI, 46 fg.), gegen jenen Gott, den die Schrift hin und wieder "ein verzehrendes Feuer" nennt (V Mos. IV, 24, Ebr. XII, 29 u. s. w.), so mochte es dem Dichter wohl als angezeigt erscheinen, das Feuer des göttlichen Zornes auf sie regnen und den Boden, worauf sie stehen, "von seines Eifers Feuer verzehrt werden" (Zephan. I, 18) zu lassen. Ferner ist zu bemerken, dass die Sünde dieser Seelen wesentlich in Unnatur besteht. Dass es dem also sei, liegt bei den Sodomitern auf der Hand und bei den Wucherern hat es der Dichter bereits früher (Inferno XI, 94 fg.) bemerkt. Aber auch die Gotteslästerung ist eine unnatürliche oder widernatürliche Sünde, indem schon die Natur den Menschen lehrt, den zu lieben, zu loben und zu preisen, der der Urgrund und Urheber ist alles Guten, "in dem wir leben, weben und sind" (Apostelgeschichte XVII, 28). Daher der, einiger Abenteuerlichkeiten

ungeachtet, tiefe und viel zu wenig beachtete Graul die Gotteslästerer nicht mit Unrecht "die Unnatürlichsten aller Unnatürlichen" nennt. Besteht demnach die Sünde der Bewohner dieses Kreises wesentlich in Unnatur, so werden sie auch hier wieder durch das gestraft, womit sie gesündigt, nämlich durch die Unnatur. Der feurige Regen ist das Widerspiel des natürlichen Regens, der die Felder erfrischt und erquickt, die dürre und glühende Sandwüste das Widerspiel des natürlichen irdischen Bodens. So wird denn auch hier der innere Seelenzustand des Sünders verobjectivirt, wir sehen hinein in eine Seele, die wie eine dürre Sandwüste aussieht, auf welche das Feuer des göttlichen Zorns immerdar herniederregnet, die unfruchtbar ist an jeglichem guten Werke. Wir sehen zugleich in der ewigen Strafe, die derselben auferlegt, abermals eine Fortsetzung und Potenzirung ihres zeitlichen innern Zustandes.

Erschliessen sich uns demnach schon im allgemeinen auch hier die Beziehungen zwischen Sünde und Strafe, so tritt uns, sobald wir die einzelnen Klassen von Sündern näher ins Auge fassen, gerade hier der authentische Ausdruck dafür entgegen, dass die Strafe der Verdammten eigentlich und wesentlich in der Fortdauer ihres alten Sündenzustandes besteht. Einerseits fährt Capaneus auch in der Hölle zu lästern fort und rühmt sich: "Der ich im Leben war, bleib' ich im Tode!" Inferno XIV, 51. Andererseits hält ihm Dante's Führer die bezeichnenden Worte entgegen (Inferno XIV, 63—66):

> O Capaneus, dass ungebeugt dein Stolz ist,
> Darin erleidest du die schwerste Strafe;
> Denn keine Qual vermöchte deinem Frevel
> So gleichzukommen, als wie deine Wuth.

Nicht also in der äussern Schmerzzufügung, die Strafe der Verdammten besteht vielmehr wesentlich darin, dass sie ihr eigenes Selbst mit nach der Ewigkeit hinübergenommen haben, und zwar so hinübergenommen, wie sie es in der Zeit kraft ihres freien

Willens ausgebildet und gestaltet hatten. Mit dem Tode wird einfach das Facit gezogen und dieses Facit ist der Lebenserwerb, den die Seele in das Jenseits hinübernimmt, der ihr dort auch immerdar bleibt.

Ist die höchste, potenzirteste Unnatur die Region, welche allen Gewaltthätigen gegen Gott und die Natur auf ewig angewiesen, so ist doch die Stellung, die der Dichter in der Einen Region den Sündern anweist, eine verschiedene, je nach der Qualität der begangenen Sünde. Die Gotteslästerer liegen rücklings ausgestreckt auf dem entflammten Boden. Diese Stellung veranschaulicht uns die Ohnmacht des Menschen jenem Gott gegenüber, den er in seinem Wahne entthronen zu können meinte. Durch diese ihre Stellung sind solche Sünder gezwungen, nach Oben zu schauen, gleichsam zu jenem Himmel empor, zu dem sie so manchen Fluch, so manche Lästerung gesandt, — zu jenem Himmel, wo all diese Flüche und Lästerungen angesammelt sind und sich nun grauenvoll ihrem Blicke zeigen. Ja noch mehr! Die Flüche und Lästerungen fallen nun von Oben auf sie selbst wieder zurück, und zwar als Feuerflammen, die sengend in die Seele hineinfallen. Die Arme, die sie mit geballter Faust titanenhaft gen Himmel ausgestreckt, um mit diesem Acte die Lästerung zu begleiten, müssen sie nun ruhelos in Bewegung setzen (XIV, 40 fg.), um sich womöglich gegen die auf sie zurückfallenden Lästerungen zu wehren. Die Sodomiter erleiden eine Strafe, derjenigen ähnlich, die wir bei den Wollüstigen im zweiten Kreise fanden. Wie dort der Sturm der Leidenschaft die Geister erfasst und qualvoll hin und her schleudert, so lässt auch hier die unnatürliche Brunst den Geistern keine Ruhe, weder bei Tag noch bei Nacht. Rastlos rennen sie hin und wieder und diess, ihrer Sünde ganz entsprechend, auf einem furchtbar unnatürlichen Boden und unter einem beständigen unnatürlichen Regen. Die Wucherer sind, wie Capaneus, im Tode geblieben, was sie im Leben waren. Als solche, die nicht selbst arbeiteten, sondern

Andere für sie arbeiten liessen, sitzen sie in sich gekauert am Boden. Den Geldsack, worauf im irdischen Leben ihr ganzes Tichten und Trachten gerichtet war, haben sie ins Jenseits mit hinübergenommen. Wer sie sind, wird nur am Wappen des Geldsackes erkannt, das Gesicht macht sie hingegen nicht kenntlich, denn es ist ebenso charakterlos, wie ihr Thun es gewesen. Und wie der Geldsack hienieden alle ihre Gedanken in Anspruch genommen und ihnen keine Zeit gelassen, an Höheres zu denken, so ist der Geldsack auch dort ihre einzige Augenweide. Ihre Hände können sie zwar nicht mehr ruhig in den Schooss legen; ruhelos müssen sie sie in Bewegung setzen, um des auf sie fallenden Feuers sich zu erwehren. "Durch und durch gemein", bemerkt treffend der vorhin erwähnte Graul, "wissen diese adeligen Wuchergeister keine andere Unterhaltung als Médisance über andere adelige Wucherer ihrer Vaterstädte, sodass sie im Grunde sich selbst heruntermachen, und dabei verführen sie einen hundsgemeinen Lärmen und stecken die Zunge heraus, wie die Ochsen." In ihrem gemeinem, viehischen (vgl. Inferno XVII, 49 fg., 74 fg.) Gebaren spiegelt sich das Innere einer Seele ab, welche den idealen Gütern der Menschheit und des Lebens kein Interesse und keinen Geschmack abgewinnen kann, für die es nichts Erhabeneres im Himmel und auf Erden gibt, als den lieben Geldsäckel und dessen Inhalt. Was an feinen äussern Formen angenommen wird, das ist nur ein äusserlich angelegtes Gewand, welches vor dem Lichte der Ewigkeit und vor dem Auge des Dichters verschwindet.

Sowie wir zu den Sündern der ersten Bolgia gelangen, fällt uns eine gewisse Aehnlichkeit zwischen ihnen und denjenigen des vierten Kreises auf. Wie dort, so sind sie auch hier in zwei Scharen getrennt; wie dort, so bewegen sie sich auch hier in entgegengesetzter Richtung. Man könnte die Kuppler mit den Verschwendern, die Verführer mit den Geizigen vergleichen, sofern nämlich diese nur ihr eigenes Interesse oder Vergnügen

jene zugleich das Anderer suchen. Indem er den Verführern einen dem Centrum näher liegenden Ort anweist (Inferno XVIII, 26. 27), fällt der Dichter ein dem gewöhnlichen entgegengesetztes Urtheil. In den Augen der Welt ist die Verführung lange nicht so schmählich, als das Kupplerhandwerk; für Dante sind Kuppler und Verführer gleich schuldig und, sofern ein Gradunterschied angenommen wird, diese schuldiger als jene. Was das Wesen ihrer Sünde anlangt, so ist es auch hier wieder die Gemeinheit, die uns entgegentritt, eine Gemeinheit aber, welche mit der Ehrlosigkeit unzertrennlich verbunden ist. Anderer Ehre hatte für diese beiden Klassen von Sündern durchaus keinen Werth, sie zeigten sich im Leben unfähig, dieselbe irgend zu achten. Die höchste Ehre des Weibes opferten diese Leute gewissenlos, die Einen einem schnöden Interesse, die Andern einer schnöden Lust auf. Und eben dadurch offenbarten sie zugleich die eigene Ehrlosigkeit. Denn wer fremde Ehre für einen blossen Wahn hält, für ein werthloses Gut, das nach Willkür verschwendet und zerstört werden darf, der beweist eben damit, dass ihm die Ehre überhaupt, also auch die eigene nur als Wahn, als äusserer trügerischer Schein gilt. Daher erleiden denn auch die Verdammten dieser Bolgia, obwohl ihre örtliche Stellung sie als schwärzere Sünder als die der frühern Kreise qualificirt, eine Strafe, welche viel minder hart erscheint als die meisten unter denen, die wir bis dahin kennen lernten. Nur dass diese scheinbar leichtere Strafe, ganz ihrem Charakter und ihrer Sünde entsprechend, eine entehrende ist. Sie selbst haben so sehr das Bewusstsein ihrer Ehrlosigkeit, sie wissen es so gut, dass sie gleichsam am Pranger stehen, dass wir hier zum ersten male die Sünder sehen, wie sie ihr Antlitz vor den forschenden Blicken des Dichters zu verbergen suchen (XVIII, 46. 47). Dieser letzte Umstand scheint den Schlüssel zum Auffinden der Beziehung zwischen Sünde und Strafe an die Hand zu geben. Wohl begegnet man Sündern dieser Sorte nicht wenigen, die frech genug sind,

ihres Lasters sich zu rühmen. Innerlich tragen sie es aber doch, das Bewusstsein ihrer Gemeinheit und Ehrlosigkeit. Vor jedem ernstern Blicke müssen sie den ihrigen doch zu Boden senken. Die Peitschenhiebe des Gewissens zerstören die Illusionen und erinnern sie daran, was sie im Grunde sind. Dies ihr innerer Zustand, dies die Hölle, worinnen sie bereits hier in der Zeit sich befinden und die sie begleiten wird hinüber in die Ewigkeit, dort erst sich vollendend. Nicht zu übersehen ist ferner, dass hier der einzige Ort im ganzen Gedichte ist, wo gehörnte Teufel vorkommen. Die richtige Erklärung dieses Umstandes hat, was die Zeit anlangt, Kopisch, was die Ewigkeit betrifft, Blanc gegeben. Jener bemerkt: "Vor das Bewusstsein dieser Sünder tritt der Zorn der von ihnen hintergangenen Ehemänner und Verwandten in Gestalt gehörnter Dämonen, vor deren Geissel ihre Seelen ewig flüchten, wie die Sodomiten vor der Flammenerscheinung Gottes, an dem sie sich versündigt." Und dieser schreibt: "Der Dichter schildert diese Dämonen eben deshalb als gehörnte, weil sie die Verdammten auf schauerliche Weise an die einst von ihnen verspotteten und *becchi cornuti* genannten betrogenen Ehemänner erinnern sollen."

Bei den Schmeichlern ist die Congruenz so klar, dass es kaum nöthig ist, sich des Weitern bei ihnen aufzuhalten. Sie sind in Dante's Hölle, was sie im Leben sind und wie sie nicht allein dem tiefblickenden Dichter, sondern jedem geraden Manne erscheinen: im Schmutze sich wälzende Individuen. Sie treiben ihr Handwerk in der poetischen Hölle fort: die Speichelleckerei. Freilich erscheinen hier die Schwächen, Fehler und Laster, die sie zu beschönigen oder gar zu loben pflegen, als das, was sie sind, — als Unrath. In diesem Unrath möchten sich zugleich die Schmeicheleien selbst abspiegeln, die dem offenen Manne einen ekelhaften Anblick gewähren. Sie schlagen sich selber (XVIII, 105), denn durch jede Schmeichelei versetzt sich der Schmeichler selbst einen Schlag. Von dem Kothe, in dem sie

sich wälzen, bemerkt der Dichter, dass er aus menschlichen Aborten herzurühren schien (XVIII, 114). Wie die Thränen dieser Welt hinabfliessen und die höllischen Flüsse bilden, so fliesst gleichsam aller Unrath der Welt hinab, um die Bulge anzufüllen, worin diese elenden Creaturen hausen. Zusammen mit den Schmeichlern im engern Sinne finden wir auch die Buhlerinnen, wol deshalb, weil, wie Philalethes bemerkt, "das schändliche Handwerk der Letztern ebenfalls auf schmeichlerischen Buhlerkünsten beruht".

Zur dritten Bolgia übergehend sehen wir gewissermassen eine verkehrte Welt vor uns sich eröffnen. Der Grund ist nicht schwer zu errathen. Verkehrtheit ist das Wesen der Sünde, welche vom mythischen Simon Magus (Act. VIII, 9 fg.) ihren Namen erhalten. Der Simonist stellt die evangelischen Vorschriften auf den Kopf. "Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes und nach seiner Gerechtigkeit", so lautet die Vorschrift des Evangeliums (Matth. VI, 33). Der Grundsatz aber, nach welchem die Verdammten dieses "Grabens" (XIX, 7) handelten und lebten, lautet umgekehrt: "Trachtet am ersten nach Geld und irdischem Gut, so wird euch das Reich Gottes gelegentlich auch schon zufallen." Der Kaufmann im Evangelium verkauft Alles, was er hat, um die Eine kostbare Perle zu kaufen (Matth. XIII, 45. 46); diese Kaufleute verkauften umgekehrt die Eine kostbare Perle, um sich dafür vergängliche irdische Güter zu erwerben. War es ihr heiliger Beruf, das Böse zu hassen und das Gute zu lieben, das Gute und nicht das Böse zu suchen (Amos V, 14. 15), so haben sie umgekehrt das Böse gesucht und geliebt, das Gute aber mit Füssen getreten (Inferno XIX, 105). Die göttliche Weltordnung verkehrend haben sie zum Bösen gut und zum Guten böse gesagt; sie haben Finsterniss zu Licht und Licht zu Finsterniss, bitter zu süss und süss zu bitter gemacht (Jesaj. V, 20). Was sie nach Christi Gebot (Matth. X, 8) umsonst hätten geben sollen, das haben sie umgekehrt dem Meist-

bietenden verabfolgt. Die heilige Geistesflamme, die ihren Geist erleuchten und sie tüchtig machen sollte, Seelen dem Himmelreiche zu gewinnen, haben sie in den Staub zertreten, indem dieselbe ihnen nur dazu diente, weltliche Schätze dadurch zu sammeln. Ihr Wandel hätte ein Wandel im Himmel sein sollen (Phil. III, 20); sie aber fanden die Kraft und die Begeisterung nicht, nach Oben sich emporzuschwingen, von den Engen dieser Erde liessen sie sich fesseln und festhalten. Nicht droben im Himmel, in den Tiefen der Erde wo die Erze liegen, haben sie ihren Gott gesucht, ihn finden zu müssen geglaubt (Inferno XIX, 112 fg.). Darum stecken sie denn auch mit dem Kopfe und dem Leibe in der Erde und strecken die Beine in die Höhe, als wollten sie sich bemühen, in die Tiefen der Erde einzudringen, um etwa edle Metalle dort zu suchen. Darum ist ihnen der Blick nach Oben unmöglich gemacht, sie können nicht mehr dorthin schauen, wohin sie nicht schauen wollten. Darum ist diese Erde, an die sie allein dachten, für die sie allein sorgten, über die sie sich nicht zu erheben vermochten, nach und nach immer enger und zuletzt zu einem Loch geworden, worinnen sie stecken ohne sich rühren zu können. Darum sind die zertheilten Feuerzungen (Act. II, 3 fg.) zu leckenden Flammen geworden, welche die Sohlen jener Füsse verzehren, womit sie dieselben in den Staub zertraten. Zugleich könnten die Flammen, in welchen die Sohlen der Simonisten lodern, als das Gegentheil des Heiligenscheins aufgefasst werden. Sie waren in der That berufen, die Glorie der Heiligen sich zu erwerben. Da sie aber diese Glorie für nichts geachtet und mit Füssen getreten, so hat sie sich an ihre Sohlen geheftet und sich aus einem herrlichen Schmucke in eine grauenvolle Pein verwandelt. Und zuletzt lässt sie der Dichter ganz in die Eingeweide jener Erde, nach der sie allein getrachtet, hineinfallen und dort auf ewig bleiben. Mit diesem Hinabsinken ist natürlich keine Verminderung der Qualen verbunden; man wird dabei im Gegentheil an eine Verschärfung derselben denken müssen.

Bevor wir uns von den Simonisten entfernen, möge noch auf eine weitere, übrigens sehr naheliegende Beziehung hingewiesen werden. Dem Papste Nicolaus III. legt Dante die Worte in den Mund: "Droben in der Welt habe ich das Geld, hier mich selbst in den Beutel gesteckt" (*su l' avere, e quì me misi in borsa.* Inferno XIX, 72). Wir werden demnach nicht irregehen, wenn wir das Loch, worin der Verdammte steckt und das hier ein "Beutel" genannt wird, als das Symbol zunächst des Geldsackes auffassen, der des Simonisten "Schatz", folglich auch — nach einem Ausspruch Christi (vgl. Matth. VI, 21. Luc. XII, 34) — des Simonisten "Herz" enthält. Und nun, welche furchtbare Ironie der göttlichen Gerechtigkeit! den Geldsack zu füllen war dieser Verdammten höchstes Anliegen, einziger Lebenszweck. Um diesen Zweck zu erreichen, trieben sie mit Allem, selbst mit den heiligsten Dingen einen schmählichen Handel. In der dritten Bulge ist ihnen nun die Befriedigung geworden, den "Beutel" gestopft voll zu sehen, so voll, wie sie ihn nicht voller wünschen könnten. Freilich nicht mit Gold und Silber gefüllt! Sie selbst sind in den Beutel gerathen, — dorthin, wohin sie ihr Herz gelegt hatten. Allerdings keine besonders würdige Behandlung für Menschen überhaupt, zumal aber für so hochgestellte Herren, wie wir sie hier sehen; keine besonders würdige Behandlung, in einen Beutel gesteckt zu werden, wie einzelne Stücke todten Metalles! Die ewige Gerechtigkeit behandelt sie damit gerade so, wie sie die geistlichen, die ewigen Güter behandelt. Soviel an ihnen lag, haben sie diese ewigen Güter in den Geldbeutel gesteckt und damit selbst ihr eigenes Urtheil vollzogen.

Nach der evangelischen Sage (Act. VIII, 9 fg.) hatte Simon, der Stammvater der Simonisten, bevor er sich zum Christenthum bekehrte, mit Zaubereien sich beschäftigt und die Samariter "lange Zeit durch seine Zauberei in Erstaunen gesetzt". Beide Laster, Zauberei und Simonie waren demnach bei ihm in einer Person vereinigt. Es lässt sich in der That ein inniger Zusammenhang

zwischen diesen beiden Sünden nicht verkennen. Denn, um wieder mit Graul zu reden, "wer die Macht der Geistesmittheilung für Geld und um Geldeswillen begehrt, der sieht in ihr, wie Simon, weiter nichts als einen magischen Act, und wird, ungeheiligt wie er ist, auch keine Scheu tragen, die verliehene Gabe zu Wunderverrichtungen zu missbrauchen, und am Ende gar jenen lügnerischen Kräften die Hand bieten, mit deren Hülfe der Zauberer sein Gaukelspiel vollbringt, da von der Entweihung des heiligen Geistes bis zur Ergebung an den unsaubern nur ein Schritt ist". Auf die Simonisten folgen daher auch bei Dante die Zauberer und Wahrsager. Die Bulge, worin diese sich befinden, bietet, wie die vorige, den Anblick der Verkehrtheit dar, nur dass diese anderer Natur ist. Ein jeder ist vom Kinn bis zum Anfang des Rumpfes verdreht;

> Denn zugewandt dem Rücken war ihr Antlitz
> Und rückwärts schreitend gingen sie des Weges,
> Weil vorwärts sie zu blicken nicht vermochten.

Was ist das Wesen des Lasters, dem diese Verdammten gefrönt? Eigenmächtiges und frevelndes Eingreifenwollen in die Wege der göttlichen Vorsehung und Weltregierung. Der Wahrsager will das Zukünftige und Verborgene, überhaupt das erforschen, was nach göttlicher Verordnung für das menschliche Auge verschleiert bleiben soll. Der Zauberer will, unter der Mitwirkung ihm dienstbarer übernatürlicher Mächte und Kräfte, über- oder unterirdischer Geister, durch eigenes positives Eingreifen das göttliche Walten beschränken. Hervorzuheben ist aber, dass Dante Wahrsagerei und Zauberei unter den allgemeinen Begriff des "Trugs" *(frode)* subsummirt (vgl. Inferno XI, 58 fg.). Damit scheint ein starker Zweifel an der Wirklichkeit von Wahrsagungen und Wunderthaten durch dämonische Hülfe ausgesprochen und das Treiben dieser Klasse von Sündern als blosser auf den Aberglauben berechneter Betrug angesehen zu sein. Sollte dies wirklich in der Meinung des Dichters gelegen haben, was

ich nicht positiv zu behaupten wagen möchte, so würden wir hier einen neuen glänzenden Beweis haben, wie hoch er über seiner Zeit und seinen Zeitgenossen stand.

Die Strafe nun, welche diese Sünder erleiden, besteht darin, dass sie den Hals verdreht haben, sodass sie, statt vorwärts zu sehen, rückwärts schauen und den Krebsgang gehen müssen. So wandern sie, schweigend, weinend und langsamen Schrittes dahin. Graul — den ich deshalb wiederholt citire, weil gerade er unter allen Dante-Forschern auf das Auffinden der Beziehung zwischen Sünden und Strafarten die meiste Sorgfalt verwendet — meint, Gott habe, die Verkehrtheit ihres Thuns äusserlich abbildend, ein Strafwunder an ihnen verrichtet, wie an den Zauberer und falschen Propheten Elymas (Act. XIII, 8—11). Wie unzutreffend aber diese Bemerkung ist, geht bereits daraus hervor, dass uns auch in andern Kreisen Strafwunder begegnen, und zwar Strafwunder, welche noch grösser sind als das hier vorkommende. Man denke an die Selbstmörder, an die Diebe, an die schlechten Rathgeber, an die Veruneiniger! An diesen allen hat Gott ein weit grösseres Strafwunder verrichtet, als an den Wahrsagern und Zauberern. Sodann müssen wir eben auch hier voraussetzen, dass die physische Strafe zunächst nur ein Sinnbild sei, für den Seelenzustand des in seiner Sünde verstockten Sünders (vgl. Witte, Einleitung zu seiner Uebersetzung der göttlichen Komödie, S. 12). Mag daher Gott immerhin ein Strafwunder an ihnen verrichtet haben, so müssen wir eben fragen, wiefern dieses Wunder ein Sinnbild ihres Seelenzustandes sei, eine Frage, die in jener Bemerkung nicht einmal berührt, geschweige beantwortet ist.

Fassen wir die Strafe näher ins Auge, so macht uns Dante selbst (XX, 22 fg.) darauf aufmerksam, worin sie wesentlich besteht. Was ihn rührt, bis zu Thränen rührt, das ist zu sehen "unser Bild so sehr entstellt". Demnach scheint es, dass eben die Entstellung der menschlichen Gestalt das Wesen der Strafe

ausmache. Auf unnatürliche Entstellung und Verkehrtheit lässt sich nun aber auch die Sünde der Zauberei und Wahrsagerei zurückführen, und dies sowohl vom alten, als auch vom modernen Standpunkte aus. Stellen wir uns auf den alten, wonach die Zauberei als mehr denn blosser Trug und Gaukelspiel gilt, so erscheint sie (sowol die wahrsagende als auch die wirkende Zauberei) insofern als Entstellung und Verkehrtheit, als dadurch die von Gott gesetzte Ordnung überschritten und verkehrt, die natürlichen Grenzen zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt verrückt werden und der Mensch mit unheimlichen Mächten in Gemeinschaft zu treten unternimmt, vor welchen er schon aus reinem, natürlichem, menschlichem Gefühl, abgesehen von der Gottesfurcht, fliehen sollte. Gerade auf diesen letzten Umstand wird hier das Hauptgewicht zu legen sein. Es ist eben dieses verkehrte, naturwidrige Hinschauen nach den finstern Mächten, das Hülfesuchen dort, von woher dem Menschen nur Schaden und Verderben kommen kann, was der Dichter veranschaulicht hat. Zugleich bietet aber auch die Strafe dieser Verdammten das Bild ihrer Ohnmacht, ihres eiteln Beginnens dar. Sie, die mit ihrem Blicke nicht allein die Gegenwart und Vergangenheit, sondern auch die Zukunft umfassen zu können wähnten, sie können nicht einmal das Nächste sehen, was vor ihnen liegt. Sie, die ihren Mund so gerne aufthaten, um von Geheimnissen zu reden, welche andern Menschen verborgen, sie verhalten sich hier schweigend (V. 8). Sie, die sonst so gern über die Leichtgläubigkeit ihrer Mitmenschen lachten, weinen hier über ihr eigenes Elend. Sie, die so eilig vorwärts schreiten wollten, sie wandern jetzt langsamen Schrittes rückwärts.

Betrachten wir dagegen, vielleicht (wie vorhin bemerkt) in Uebereinstimmung mit unserm Dichter, die Zauberei vom modernen Standpunkte aus, als einfachen Betrug, so besteht sie in Verdrehung und Entstellung der Wahrheit. Von beiden Gesichtspunkten aus gesehen, stellt sich uns nun die Strafe einerseits

als die Enthüllung des innern Seelenzustandes des Sünders, andererseits als die gerechte, seiner Sünde genau entsprechende Vergeltung dar. Die innere Verkehrtheit des Sinnes, die Oede und Dürre des Herzens, das Bewusstsein des eigenen Jammers, die Unfähigkeit, sich vom Sündenzustande aufzuraffen und bessere Wege einzuschlagen, — das Alles bildet sich poetisch ab in dem Zustande, in welchem wir diese Verdammten in der vierten Bulge antreffen. Andererseits ist ihnen hier genau das widerfahren, was sie Andern zufügten. Hatten sie durch ihre trügerischen Taschenspielerkünste den Leuten "die Köpfe verdreht", so ist ihnen hier selbst der Kopf verdreht worden. Arbeiteten sie nach Kräften, in Sitten und Cultur den Rückschritt zu fördern, so müssen sie hier selbst rückwärts schreiten. Pressten sie durch ihren Trug so manche Thräne den Betrogenen aus, so müssen sie hier selbst reichliche Thränen vergiessen. Nach dem *Jus talionis* ist ihnen Gleiches mit Gleichem vergolten worden.

Den *Barattieri* widmet Dante zwei volle Gesänge (XXI. XXII). Bei aller Schrecklichkeit der Strafe, und trotz der bedenklichen Lage, in welcher sich hier die Dichter selbst befinden, geht hier die Darstellung aus dem Tragischen in das Komisch-Ironische über. Der Dichter hat die Sünder dieser Bulge mit besonderm Hohne übergossen (vgl. XXI, 37 fg. 46 fg., XXII, 25 fg. 49 fg. 85 fg.), was einen sehr subjectiven Grund haben dürfte. Seine Feinde hatten ihm bekanntlich *baratteria* zur Last gelegt und wohl deshalb schüttet Dante über die *Barattieri* seinen ganzen Hohn aus, um den Beweis zu leisten, wie entfernt er von einem Laster war, das er im tiefsten Grunde seiner Seele verachtete. Auch die Gefahr, in welche er hier mit seinem Führer geräth, möchte als eine leise Anspielung auf wirkliche, erlebte Gefahren von Seiten bestechlicher Beamten aufzufassen sein. Es drängt sich uns nämlich bei der Lektüre dieser zwei Gesänge unwillkürlich der Gedanke auf, als ob das berüchtigte Decret des *Cante de' Gabrielli* den besten Commentar zu denselben

lieferte. Doch lassen wir diese, unsern Gegenstand nicht berührende Frage auf sich beruhen und fassen wir nun die Sünde und die Strafe dieser Verdammten näher ins Auge. Bestechlichkeit und Aemterverkauf sind Laster, welche im Finstern schleichen und nicht vor die Oeffentlichkeit treten, wie etwa Zauberei und Wahrsagerkunst. Daher bemerkt Dante, dass die Bulge der *Barattieri* ausserordentlich dunkel (*mirabilmente oscura*, XXI, 6) sei. Im Dunkeln ist ja gut munkeln. Der Bestechliche scheut das Licht. Er möchte sich selbst und seine Thaten in ewige Nacht hüllen. So stecken denn diese Sünder in einem Peche, das sie allerdings vor Menschenaugen verbirgt. Ihr Wunsch ist erfüllt. Und doch, wie schmerzlich ist ihre Lage! Die Finsterniss, in die sie sich hüllen müssen, brennt ihnen auf dem Gewissen, wie das kochende Pech in der fünften Bulge. Wagt sich solch ein Mensch an das Tageslicht, gleich erblickt er die drohenden Hacken, die ihn nöthigen, wieder unterzutauchen. Aber diese, die da drohen, sind Teufel. Gleiches und Gleiches findet sich in Dante's poetischer Hölle nicht minder zusammen als in der Welt. Auch in den Teufeln werden wir gewissermassen das Bild der *Barattieri* zu sehen haben. Anschaulich hat der Dichter das Leben und Treiben dieser Sorte von Menschen, sowie den Zustand ihres Innern dargestellt. Gegenseitige Feindschaft, Schadenfreude, Hass, daneben innere Angst und Qual. Dass Dante das Treiben im diesseitigen Leben im Auge hat, deutet er hier an durch die Spottrede, welche er den Teufeln in den Mund legt (XXI, 53. 54): "Du musst verdeckt hier hüpfen, um heimlich, wenn du kannst, was zu erzwecken." Man beachte ferner, dass der Dichter wiederholt das Zeitwort *inviscare* gebraucht (XXI, 18. XXII, 144). Der Ausdruck ist doppelsinnig; im eigentlichen Sinne bedeutet es: mit Vogelleim u. dgl. bestreichen, bekleben, im figürlichen Sinne bedeutet es betrügen, Einen betrügerisch fangen u. s. w. So kann man sagen: *L' arte del barattiere invischia gli incauti*, d. h. der Bestechliche

fängt durch seine Künste die Unvorsichtigen. Bezeichnend genug sind nun die *inviscatori* selbst *inviscati*. Sie sind selbst in die Grube gefallen, die sie Andern gegraben. Also eine durchaus entsprechende Strafe und zugleich aber auch die enthüllte Wahrheit des Innern. Von einem dieser *Barattieri* sagt der Dichter (XXII, 109), dass er "der Listen Fülle hatte" *(aveva lacciuoli a gran dovizia)*. Was von diesem Einen gilt, gilt zugleich von Allen. List ist ihre Waffe. Aber sie kehrt sich gegen sie selbst. Durch seine List gelingt es einem *Ciampolo* nur die eine Qual mit der andern, — die ihm von den Teufeln zugedachte mit der Qual im kochenden Peche zu vertauschen.

Sehr treffend bemerkt Graul: "Diese Gaunerseelen, die andere ins Pech brachten, stecken nun selbst bis übern Kopf im Pech, in welchem sie, weil im Trüben gut fischen ist, nach Herzenslust umherschnellen. Dante sieht weiter nichts als die Pechmasse, welche die Sünder, die so gern unter einer Decke miteinander stecken, sammt und sonders überdeckt."

Die bezüglichen Gesänge sind im allgemeinen etwas burlesk gehalten. Ganz dem Charakter der Bewohner der fünften Bulge entsprechend. Der abgefeimte Gauner hat eher etwas Possirliches als Schreckliches in seinem Aeussern. Dahinter versteckt sich aber ein bitterer Ernst. Ebenso in den Gesängen, welche diesen Gaunern gewidmet sind. Trotz der burlesken Form wird die Bestechlichkeit in ihrer ganzen gefährlichen Macht, sowie in ihrer Hässlichkeit auf das Vortrefflichste geschildert. Erinnern wir uns, dass die Teufel, welche hier auftreten, Gaunertypen vorstellen, worauf schon ihre allerdings komischen Namen deuten. Um sie zu überwinden muss sie Virgil im Namen Gottes beschwören (XXI, 28). Und doch fallen die Dichter bis zu einem gewissen Grade ihrer List zum Opfer! Hier nimmt die Lüge den Schein der Wahrheit an, um sie zu verderben. Selbst Virgil, der Typus der erleuchteten menschlichen Vernunft, durchschaut die Lüge nicht. Alles sprechende Bilder. Auch dem Klugen und

Vorsichtigen wird es schwer, den Fallstricken solcher Gauner zu entfliehen. Dante hatte es ja selbst schmerzlich genug erfahren müssen.

Die Bestechlichkeit verwischt und verwirrt auf grauenvolle Weise alle Spuren von Recht und Gerechtigkeit unter den Menschen. So gross und gewaltig ist aber die Macht des Rechts, dass es selbst denen Achtung einflösst, die ihm innerlich abgeneigt sind. Wo das Recht selbst mangelt, da will man wenigstens den Schein desselben behalten. Da haben wir die Heuchelei, welche eben darin besteht, dass der Mensch äusserlich anders zu scheinen bestrebt ist als er innerlich ist: gerecht scheinen will, während er das Recht mit Füssen tritt; liebevoll, während er seinem Ich alles aufzuopfern fähig ist; demüthig, während er sich über alle Andern erhebt; gottesfürchtig, während er keinen andern Gott anbetet als sich selbst; aufrichtig, während er Falschheit und Tücke im Herzen hegt.

Wahrhaft plastisch sind die Heuchler von Dante gezeichnet. Er nennt sie betünchte Leute *(gente dipinta)*, was natürlich nicht auf ihre Kleidung, sondern auf ihr Gesicht zu beziehen ist. Dieses zeigt sich nicht in seiner natürlichen Farbe, es ist geschminkt. Das geschminkte Weib will schöner scheinen als es von Natur ist; der Heuchler, wie gesagt, besser, frömmer, als er ist. Darum nennt auch Christus die heuchlerischen Pharisäer "übertünchte Gräber, welche von aussen zwar schön erscheinen, inwendig aber voll Todtengebeine und jegliches Unflaths sind" (Matth. XXIII, 27), eine Stelle, aus welcher unser Dichter ohne Zweifel die Bezeichnung *gente dipinta* entlehnt hat. Dieses übertünchte Volk zieht langsamen Schrittes daher (XXIII, 59). Ganz die Art der Heuchler, deren gemessener Schritt demjenigen einer feierlichen Prozession gleicht und die dadurch einen Ernst, eine Sammlung, eine feierlich gemessene Haltung zur Schau tragen, die ihnen innerlich gänzlich fremd ist. Weinend ziehen diese Leute daher (ebenda, V. 60), wie das weinerliche Wesen ein charakteristisches Merkmal der Heuchler ist. Man kennt ja das

"Augenverdrehen", den Weltschmerz derer, die da "kläglich aussehen, denn sie entstellen ihr Angesicht, um ihr Fasten zur Schau zu stellen vor den Leuten" (Matth. VI, 16). Sie sind müd und ermattet anzuschauen (*nel sembiante stanca e vinta*, XXIII, 60), da solche Leute gern die Märtyrer spielen und viel von den Leiden, die sie erdulden, zu erzählen wissen. Man hört sie wohl oft seufzen, nur die göttliche Hülfe und Gnade halte sie noch aufrecht, sonst würden sie kraftlos und matt zusammenbrechen. Sie tragen Kutten (ebenda, V. 61), das Mönchsgewand also, als Aushängeschild religiöser Weltverachtung, welche der Heuchler beständig im Munde führt. Zu den Kutten kommen noch die Kapuzen, welche die Augen überdecken (ebenda, V. 61. 62), was dazu dient, ihnen den Anschein zu geben als hätten sie "mit ihren Augen einen Bund geschlossen, nicht zu achten auf eine Jungfrau" (Hiob XXXI, 1), als hüteten sie sorgfältig ihre Augen, dass sie nichts Böses sehen. Kutten und Kapuzen sind äusserlich vergoldet und von blendendem Glanze (XXIII, 64); ein treffliches Bild des äussern glänzenden Scheines von Tugend und Gottesfurcht, den sich solche Sünder zu geben wissen, zugleich ein Seitenstück zu dem Schafkleid, womit die falschen Propheten einhergehen, obschon sie inwendig reissende Wölfe sind (Matth. VII, 15). Auf enger Strasse schreiten sie einher, denn eng ist die Pforte und schmal der Weg, der zum Leben führt (Matth. VII, 14) und der Heuchler will ja den Schein haben, als wandle er darauf. Weg, Gang, Kleid, Mienen, Haltung — Alles an ihnen hat den Schein der Heiligkeit und der Tugend. Dass alle namhaft gemachten Sünder der Art dem geistlichen Stande zugehören, möchte wohl seinen Grund, wie bereits Graul richtig bemerkt, in dem Umstande haben, dass dieser Stand die meiste Versuchung zur Scheinheiligkeit hat: der weltlich gesinnte Priester will wenigstens scheinen, was er nicht ist, da er wohl fühlt, dass er es sein sollte, denn kein Mensch von einigem Ehrgefühl mag sich auf einem unausgleich-

baren Widerspruch zwischen Wort und That ertappen lassen. — Es ist kaum nöthig auf die hier vorliegende Congruenz zwischen Sünde und Strafe erst aufmerksam zu machen. Sie liegt so sehr auf der Hand, dass man die Augen geflissentlich verschliessen müsste, um sie nicht zu sehen. Der Schein, den der Heuchler sich zu geben suchte, ist zur furchtbaren Wirklichkeit geworden. Es ist Ernst geworden mit dem langsam gemessenen Schritte: die Last, unter welcher sie seufzen, ist allzu schwer, als dass sie ihre Schritte beschleunigen könnten. Es ist Ernst geworden mit der weinerlichen Miene: ihr trauriger Zustand presst ihnen unaufhörlich bittere und schmerzliche Thränen aus. Es ist Ernst geworden mit der Müdigkeit und der Ermattung: sie scheinen es nicht blos, sie sind wirklich müd und ermattet und finden dennoch keine Ruhe und keine Rast in aller Ewigkeit. Es ist Ernst geworden mit den Kutten, die sie tragen: sie bleiben ihnen auf immerdar als eine von aussen goldige und glänzende Bleilast, die sie zu Boden drückt, — als ein Gewand, das sie nun gern ablegen möchten, aber nicht mehr ablegen können. Es ist Ernst geworden mit den die Augen überdeckenden Kapuzen: jene Augen, die sie so gern gesenkt trugen, können nicht mehr empor, können nicht mehr rechts und links schauen, sie müssen beständig, unaufhörlich zu Boden blicken. Es ist Ernst geworden mit der schmalen Strasse: nur mühsam und mit äusserster Anstrengung vermögen sie auf derselben zu wandern. Sie ernten buchstäblich was sie gesäet haben.

Fühlt man sich nicht beinahe versucht auszurufen: Wenn es eine Hölle wirklich gibt, so können die Strafen und Qualen daselbst kaum wesentlich anders sein, als sie der Dichter erdacht?

Aber — *Poeta agit de Inferno isto, in quo, peregrinando ut viatores, mereri et demereri possumus.* Diese Randbemerkung einer Magliabechianer Handschrift zum §. 8 des Briefes Dante's an Can Grande (vgl. Witte, *Dantis Epistolae*, Patavia 1827, S. 81, Anm. 43)

entspricht jedenfalls, wie wir schon früher bemerkten, den Absichten des Dichters und, rührt sie auch nicht von ihm her, so ist sie in seinem Geist und Sinn gemacht worden. In der That, nicht erst im Jenseits vollzieht sich die Strafe der Heuchler, wie die der übrigen Sünder auch schon eine diesseitige ist. Die Hölle, deren Qualen Dante so ergreifend schildert, schon in diesem Leben tragen sie sie in der eigenen Brust. Nur ein oberflächlicher Beobachter lässt sich von dem gleissenden Goldüberzuge blenden. Wer tiefer blickt sieht bald, wie der Heuchler von der Centnerlast seines durch und durch irdischen Sinnes zu Boden gezogen wird, wie der Mantel, den dieser scheinheilige Bemäntler seiner Sündenblösse trägt, von schwerem Blei ist, worunter er heimlich seufzt und weint. Welche Qual, beständig auf seiner Hut sein zu müssen, dass der innere Mensch nicht nach aussen vor den Augen der Leute sich zeige! Wie jede andere Sünde kann auch die Heuchelei nach und nach zur zweiten Natur werden. Aber auch da, wo sie es wird, bleibt sie eine schwere Last. Kein Heuchler kann glücklich sein, keiner sich glücklich fühlen. Es fehlt die innere Harmonie und wo diese fehlt, da ist die Hölle. "Sie haben ihren Lohn dahin", sagt Christus, d. h. sie erlangen nichts mit ihrer Scheinheiligkeit. Nichts in diesem Leben, noch weniger in jenem. Die Strafe bleibt nicht aus. Sie verfallen erstens der Verachtung, der Lächerlichkeit anheim, wie der sich lächerlich und verächtlich machen würde, der in Wirklichkeit den vom Dichter geschilderten *in eterno faticoso manto* trüge. Sie verachten sich untereinander, treten einander mit Füssen, wie die Bewohner der sechsten Bulge den Urtypus der Heuchelei, Kaiphas, mit Füssen treten. Noch mehr werden sie von Andern verachtet und dürfen keinem offenen und geraden Manne ins Antlitz schauen, nur von der Seite schauen sie ihn an und schweigen beschämt (XXIII, 85 fg.). Das ist ihre Lage, das ihr innerer Zustand schon im diesseitigen Leben.

Im jenseitigen fallen die äussern Hüllen weg. Sie sind noch ganz und gar die gleichen Menschen, haben aber nicht

mehr den leidlichen Trost, wenigstens als etwas zu scheinen, was sie nicht sind. Sie erkennen und sind erkannt. Sie fühlen erst recht den Trug der Heuchelei, an der sie centnerschwer tragen und wer sie sieht, merkt gleich, dass die Mäntel von schwerem Blei und nur äusserlich vergoldet sind. In Summa, sie haben dort noch die nämlichen Triebe, aber es fehlt ihnen an jeglicher wenn auch blos trügerischen Befriedigung derselben.

Wir kommen zur siebenten Bulge. Sie ist von den Dieben bewohnt. Ueber sie weiss Wegele (Dante Alighieri's Leben und Wirken, 2. Aufl., S. 465) nur zu sagen: "Die Diebe bestehlen sich wechselseitig um ihre einzige Habe, ihre Gestalt." Ich selbst habe mich früher in meiner Erstlingsarbeit über Dante (Dante Alighieri, S. 513) durch Wegele verleiten lassen ungefähr das Gleiche zu wiederholen. Damit ist aber blutwenig gesagt und noch weniger gewonnen. Viel Besseres wusste Graul auch hier über die Congruenz zwischen Sünde und Strafe zu sagen. "Dante", sagt er (S. 239), "sieht darin (in der siebenten Schlucht) ungeheuere Haufen von Schlangen. Darin stecken die listigen, nach Art der Schlangen sich unvermerkt heranschleichenden Diebe. Dazwischen läuft ein Theil der Diebsseelen in natürlicher Menschengestalt. Sie finden hier keinen Schlupfwinkel vor den verbrüderten Schlangen, die ihnen nur dasselbe anthun, was sie sonst Andern anthaten: Ueberfall, Wunden, Bande, Einäscherung, Tod. Hier schützt kein Gesetz diese Gesetzlosen, die den Segen des Gesetzes, so lange sie auf Erden waren, unverdient mitgenossen; die ewige Gerechtigkeit zeigt ihnen, wohin ihr Grundsatz, allgemein genommen, führe." Und weiterhin (S. 248): "In der Strafe, welche die göttliche Gerechtigkeit auf die Verdammten herabregnen lässt (XXIV, 119—120), offenbart sich die letzte Macht des verschmähten Gesetzes, das sich nicht in jedem Sinne abweisen lässt. Sie bessert den Sünder nach Ablauf der Gnadenzeit nicht mehr, sondern verhärtet ihn nur, gleichwie der Regen die Frucht, die ihr Mass erreicht hat, nicht mehr reift, sondern

höchstens verdirbt. Darum macht der von seiner Plage sich erholende Kirchenräuber seinem Grimm durch gotteslästerliche Geberden und Worte Luft, bis ihm die Schlangen den Hals zuschnüren. Hinter ihm, dem gewaltthätigen Mörder und listigen Räuber, jagt der Centaur Cacus, das Bild seiner Doppelsünde, her; denn wie die thierische Hälfte desselben die brutale Gewaltthätigkeit versinnbildlicht, so die menschliche, mit Schlangen bedeckte Hälfte die List, die des Menschen eigener Fehler ist (XI, 25). Da die Seelen, die nackter aus der Welt gehen, als in die Welt kommen, hier in der Hölle weiter nichts besitzen, als ihre Luftgestalt, so entwenden die Diebesseelen, die das Stehlen nicht lassen können, sich gegenseitig diese ihre armselige Gestalt, gewissermassen den letzten Fetzen ihres Eigenthums."

Das ist alles sehr schön und auch sehr richtig gesagt, genügt aber noch nicht, um die Aufgabe zu lösen, die wir uns gesetzt haben. Zwar die Frage, nach welchem Grundsatz und System der Dichter die verschiedenen Klassen und Gattungen von Dieben klassificirt habe, können wir hier ohne weiteres bei Seite lassen, da sie mit unserm Thema sehr wenig zu thun hat. Aber die andere Frage, wieweit die Lage der Diebe in der siebenten Bulge der Dante'schen Hölle eine Enthüllung ihres innern Zustandes schon im diesseitigen Leben sei, — diese Frage können wir nicht umgehen, und ist durch obige Bemerkungen noch nicht, wenigstens nicht genügend, beantwortet. Gehen wir der Schilderung des Dichters Zug für Zug nach. Das Erste, was er von der Diebesschlucht aussagt, ist, dass auch sie, wie die der Bestechlichen, ausserordentlich dunkel und finster ist (Inferno XXIV, 70 fg.). Die Nacht, die Finsterniss ist ja das Element, in welchem der Dieb sein Handwerk zu treiben pflegt, in welchem er sich am wohlsten befindet. So hausen denn die Diebe in einer finstern Region, wo sie auf ewig kein Tageslicht zu befürchten brauchen. Sodann hebt der Dichter besonders hervor, dass er von dem Standorte, wo er sich zuerst befand, zwar etwas

hörte, aber nichts verstand (*i' odo quinci e non intendo*, XXIV, 74). Bei ihrem nächtlichen Treiben pflegen die Diebe leise, am Tage in einer unverständlichen Gaunersprache miteinander zu reden. Auch wer ihr Gelispel hört versteht dasselbe nicht. Beide Züge passen also genau auf das Leben und Treiben der Diebe und Räuber schon im Diesseits. Wie er an einem Punkte angelangt ist, von wo aus die Geheimnisse der finstern Tiefe seinem Auge offenbar werden können, da gewahrt Dante dort unten eine scheusslich wilde Brut von wunderseltsam mannichfachen Schlangen (ebenda, V. 82 fg.). Diese Schlangen sind, was nicht unbeachtet zu lassen, Diebesseelen, die sich in Schlangen verwandelt haben. Die verschiedenen wunderbar grauenvollen Verwandlungen, welche der Dichter schildert, beweisen es wie mich däucht zur Genüge. Schlangennatur ist dem Dieb und dem Räuber eigen. Wie die Schlangen schleichen sie umher, schleichen im Verborgenen in die Häuser, stellen dem Leben und dem Eigenthum des Nächsten nach. Es wird diese ihre Schlangennatur in der siebenten Bulge äusserlich offenbar. Unter den Schlangen befinden sich Leute, aber diese, die äusserlich noch die Menschengestalt bewahrt haben, sind keinen Augenblick sicher, dieselbe nicht zu verlieren und gegen die Schlangengestalt eintauschen zu müssen. So sind auch der Dieb und der Räuber, wo sie unter den übrigen Menschen sich zeigen, wo sie ihre innere Gestalt verborgen halten, keinen Augenblick sicher, dass sie nicht entlarvt werden. Die Leute laufen nackt herum (XXIV, 92). Bei all ihrem Stehlen haben sie doch nicht einmal so viel zusammenbringen können, dass sie auch nur ihre Blösse bedecken könnten. Wie gewonnen, so zerronnen, sagt das Sprüchwort. Es hat sich noch keiner auf die Länge reich gestohlen. Ungerechtes Gut ist ein Feuer, welches auch das verzehrt, was auf rechtmässigem Wege erworben wurde, wenn es mit ihm vermengt wird. Trotz allem Stehlen bleibt der Dieb doch nackt. Eine besondere Art von Strafe, welche diese Sünder erdulden müssen,

ist die Angst, der Schrecken, wovon sie beständig erfüllt und gepeinigt sind. Sie laufen erschrocken umher und keine Hoffnung auf irgendwelche Weise je entrinnen zu können, erquickt sie (XXIV, 92. 93). Die Angst und der Schrecken werden dadurch noch wesentlich erhöht, dass die Diebe selbst es sind, welche sich gegenseitig bestehlen und beschädigen, sowie durch den beständigen Anblick ihrer Gefährten, welche verwandelt, d. h. bestohlen werden, oder schon verwandelt worden sind. In der That, der Dieb erleidet schon im Diesseits eine schwere Strafe durch die Furcht, die ihn niemals loslässt. Er muss sich vor denen fürchten, die besser sind als er, und muss sich vor Seinesgleichen fürchten. Heute kann er ja entlarvt, morgen kann er bestohlen werden auf die gleiche Weise, wie er Andere bestohlen hat. Ihre Hände sind rücklings von Schlangen gebunden (XXIV, 94); zunächst offenbar eine Anspielung darauf, wie der ertappte Dieb von den Gerichtsdienern gebunden und weggeführt wird. Man kann aber auch sagen, dass jene Hände, die sich durch das göttliche Gebot: Du sollst nicht stehlen, nicht binden liessen, nunmehr auf eine eindringlichere, schmerzliche (vgl. V. 95. 96) und schmachvolle Weise gebunden werden. Auch die Scham, die sich des Diebes bemächtigt, sobald er entdeckt und erkannt wird (ebenda, V. 132), gehört mehr dem diesseitigen als dem jenseitigen Leben an. Das Wüthen gegen Gott, das des Einen sich bemächtigt (XXV, 1 fg.), ist ein Bild der ohnmächtigen Wuth der Diebe und Räuber gegen die göttlichen und menschlichen Gesetze, gegen die göttliche und menschliche Ordnung. So wird es auch hier wieder deutlich, dass wir die Dante'sche Hölle bereits in dieser Welt zu suchen haben und auch leicht finden können, dass die Strafen, welche die Verbrecher erdulden, einfach die nothwendigen, natürlichen und daher unvermeidlichen Consequenzen ihrer Sünden sind.

Zu einigem Nachdenken fordern die verschiedenartigen vom Dichter erzählten grauenvollen Verwandlungen auf. Die erste

Verwandlung besteht darin, dass der Sünder, hier Vanni Fucci, auf den Biss einer Schlange hin sich verzehrt und zu Asche wird, dann seine ursprüngliche Gestalt wieder gewinnt um, so werden wir uns wohl die Sache zu denken haben, abermals und von Ewigkeit zu Ewigkeit die nämliche schreckliche Strafe zu erleiden (XXIV, 97—120). Jener Vanni Fucci ist ein Kirchenräuber, sein Verbrechen Diebstahl und zugleich Sacrilegium. Ohne Zweifel lag es im Sinne des Dichters, ihn als den Repräsentanten einer ganzen Klasse von Verbrechern, nämlich der Diebe heiliger Gegenstände, hinzustellen. Zwar übertritt jeder Dieb ein menschliches und zugleich ein göttliches Gebot. Doch ist die Sünde aller andern mehr eine solche gegen den Nächsten als gegen Gott. Der Kirchenräuber versündigt sich hingegen in erster Linie gegen Gott. Er bestiehlt nicht Menschen, sondern das Heiligthum, gleichsam Gott selbst. Darum muss er auch den Zorn jenes Gottes erfahren, der "ein verzehrendes Feuer" genannt wird (Deuter. IV, 24. Hebr. XII, 29); von Ewigkeit zu Ewigkeit wird er immer wieder zu Asche verzehrt. Ferner, der Kirchenräuber zeigt sich bei seinem Verbrechen durchaus verdorben, die Stimme der Vernunft, des Rechts, der Religion, der Scheu vor Gott, — Alles ist in ihm zum Schweigen gebracht, alles verwüstet und zerstört. Das Sinnbild dieser innern Verwüstung und Zerstörung ist jenes äussere Aufgehen in Flammen. Nachher erscheint der Kirchenräuber wieder in der menschlichen Gesellschaft als unschuldig, sein Verbrechen wird andern zur Last gelegt (XXIV, 138. 139). Daher sein Sichwiedererneuen nachdem er zu Asche verzehrt worden. Er nimmt wieder seine frühere Gestalt an. Endlich, auch der verstockteste Sünder kann die Angst, den Schrecken vor jenem Gott, den er frech beleidigt, nicht aus seinem Herzen verbannen. Hat der Kirchenräuber das Verbrechen begangen, so bleibt ihm ein zwiefacher Schrecken zurück: vor den Menschen und zugleich vor Gott, gegen den er zunächst gefrevelt. Diese Angst wird versinnbildlicht in dem

wirren zerstörten Zustande des aus der Asche wie ein Phönix wieder auflebenden Sünders (XXIV, 112—118). Bedeutungsvoll wird dieses Wiederaufleben mit dem Wieder-zum-Bewusstsein-kommen eines Besessenen verglichen. Der Kirchenräuber ist in der That ein Besessener, den die Gewissensbisse und Gewissensschrecken nach vollzogenem Verbrechen wieder zum Bewusstsein bringen. Wir haben also auch hier wieder die enthüllte Wahrheit des Innern in poetischem Gewande vor uns.

Eine ganz andere Art von Verwandlung erfährt Agnèl, nach den ältesten Commentatoren Agnolo Brunelleschi aus Florenz (Inferno, XXV, 46—78). Zwei Naturen verbindet er nach der Verwandlung in sich: die Menschennatur und die Schlangennatur. Die Verwandlung besteht hier eben darin, dass sich die Menschengestalt mit der Schlangengestalt und diese mit jener aufs Innigste zu einer Ungestalt verbinden. So innig, dass er nachher eine *imagine perversa*, eine grauenvolle Gestalt, nicht eins, nicht zwei ist. Es gibt Diebe, welche es innerlich beständig sind, d. h. sie sinnen immer auf Raub und Diebstahl, begehen aber nicht immer zugleich auch die That. Nicht selten fehlt ihnen dazu der Muth. Gerne würden sie die That begehen, dürfen es aber nicht wagen. Sie verbinden gleichsam zwei Naturen in sich — die listige, schleichende Natur der Schlange und die des Menschen. Ist nicht vielleicht Agnèl der Repräsentant dieser Diebesseelen? Dann wäre es wieder ganz klar, wie der Dichter durch jene monstruöse Verwandlung das innere Bild von Sündern zeichnet, welche Schlange und Mensch und zugleich keins von beiden, keine Diebe von Profession und zugleich aber auch keine Menschen nach dem ethischen Begriffe dieses Wortes sind. Es mag indessen bemerkt werden, dass ein alter Ausleger (vgl. meinen Commentar zu Inferno XXV, 68) berichtet, dieser Agnolo Brunelleschi habe sich oft verkleidet, um seine Diebstähle verüben zu können, und deshalb lasse ihn Dante also verwandelt werden. Wäre aber diese Erklärung richtig, so müsste man nothwendig annehmen,

dass alle Diebe, mit welchen eine Verwandlung vorgeht, sich im Leibesleben verkleidet hätten und es wäre dann das Princip, nach welchem Dante bei seiner Aufzählung verschiedenartiger Verwandlungen verfahren, schwer, vielleicht unmöglich zu errathen.

Von einer dritten Art der Verwandlung haben wir ein Beispiel an Buoso degli Abati und Francesco Cavalcanti (Inferno XXV, 79—151). Der eine hat Menschen-, der andere Schlangengestalt. Beide tauschen miteinander, richtiger der eine raubt dem andern seine Menschen- und lässt ihm dafür seine Schlangengestalt. Wir haben also Diebe vor uns, die aus Menschen Schlangen werden und umgekehrt. Auch diese zwei müssen die Repräsentanten einer bestimmten Klasse von Dieben sein. Es gibt kluge Diebe, welche die Schlangenklugheit in der Weise bethätigen, dass sie den Schein der Ehrlichkeit sich zu bewahren wissen. Sie lauern auf die günstige Gelegenheit, wo wenig oder nichts zu riskiren ist. Bietet sich ihnen eine solche dar, so stehlen sie, sonst sind sie ganz ehrliche Menschen. Schlangen beim günstigen Anlass es zu sein, nehmen sie wieder Menschengestalt an, wenn einmal die Gelegenheit vorbei ist oder keine solche sich ihnen bietet. Sie bestehlen einander auch gegenseitig, wie Buoso und Cecco einander um ihre Gestalt bestehlen. Sie umgeben sich gerne mit dem Schleier des Geheimnisses, suchen andern "Sand in die Augen zu streuen", was dadurch angedeutet wird, dass die beiden von einem Qualm umgeben sind, der aus des einen Wunde und aus des andern Munde dringt (XXV, 88 fg.). Der Qualm aus des einen Wunde vermischt sich mit dem aus des andern Munde; während sie einander bestehlen, arbeiten sie gemeinsam daran, sich in Nebel zu hüllen. Ein sprechendes Bild der Einigkeit dieser Leute und der Hülfeleistung, die sie sich gegenseitig bieten!

Doch es sind dies eher Vermuthungen, als Ergebnisse einer strengen Exegese. Dass Dante bei den verschiedenartigen Verwandlungen, die er hier schildert mit Absichtlichkeit verfahren,

ist uns gewiss. Aber den Sinn, den er in seinen Versen verborgen hat, können wir nur im besten Falle errathen. Einfacher ist vielleicht Graul's Erklärung, welcher zu den beiden letzten Verwandlungsarten bemerkt: "In dem ersten Falle (Agnolo und Cianfa) stellt sich wohl die Aufhebung jeder bestimmten Grenze zwischen dem Mein und Dein, in dem zweiten (Buoso und Cecco) die letzte Entscheidung über das Mein und Dein nach dem Rechte der Stärke dar. Dem entsprechend wandelt das erste Paar, als verwirrter Knäuel, langsam weiter, während der obsiegende Theil des zweiten den unterliegenden in die Flucht jagt. Ein treffliches Bild von einem aus lauter Diebsgesindel zusammengesetzten Staate."

In der achten Bulge finden wir die argen Rathgeber. Unsichtbar und in verzehrende Flammen gehüllt wandern sie als Irrlichter dahin. Genovesi (*Filosofia della Divina Commedia*, S. 30) sagt kurz und bündig: "*I consiglieri frodolenti sono tra le fiamme in pena dell' aver acceso co' loro detti e colle loro insinuazioni malvagie grandi incendi di liti e di sventure umane.*" Und Graul, der immer wieder citirt werden muss, weil er, wie früher bemerkt, unter allen Auslegern der einzige ist, der sich mit der Frage nach der Congruenz der Sünden und Strafen in Dante's Hölle etwas eingehender befasst und den ich auch aus dem Grunde gerne anführe, um ihn aus der Vergessenheit hervorzuziehen, in welche er unverdienterweise gerathen, — Graul schreibt (S. 257): "Die vorwitzigen Rathgeber, die *lumina mundi*, diese Lucifer, schweifen, ganz in Feuer gehüllt, wie Leuchtwürmer umher. Sie haben das Naturlicht der Vernunft, das sie nicht im Dienste Gottes gebrauchen wollten, dem Gott des Lichts gewissermassen entwendet: nun werden sie von demselben wieder hinweggestohlen; sie haben mit dem Funken des göttlichen Geistes Kindermuthwillen getrieben: nun schlägt er ihnen als Flamme rettungslos über den Kopf zusammen; sie haben ihrem Witz weder Zaum noch Gebiss angelegt: nun geht er mit ihnen durch

(XXVI, 21. 22); sie haben andere in die Irre geführt: nun irrlichteliren sie selbst umher; sie haben, hinter den Coulissen hervor, unheilschwangere Worte in die Scene der Welt hineinsoufflirt: nun reden sie aus ihrem Versteck hervor mit äusserster Anstrengung."

Wir stimmen dem im Ganzen bei, können aber nicht finden, dass die Frage hiermit erschöpft sei. Zunächst ist darauf zu achten, dass die Personen, welche in den zwei hierhergehörigen Gesängen (XXVI. XXVII) auftreten, Männer sind, die auf der Weltbühne eine grosse Rolle gespielt, in das Leben der Völker und Staaten mächtig eingegriffen haben. Näher bezeichnet sind es Kriegsmänner, deren listige Rathschläge oft dazu beitragen, die Fackel des Kriegs anzufachen. Durch ihren Rath haben Ulysses und Diomedes die Flammen angezündet, welche Ilion einäscherten, durch seinen listigen Rath hat Guido von Montefeltro das Feuer angezündet, das die Colonna verzehren sollte. Wo immer ein listiger Rath gegeben wird, da wird auch, sofern er befolgt wird, ein verzehrendes Feuer angezündet, — sei es das Feuer des Kriegs unter den Völkern, sei es das Feuer der Zwietracht unter den Einzelnen. Daher ihre Strafe eine Feuerstrafe. Aber auch hier ist es nicht nothwendig blos oder auch nur zunächst an ein jenseitiges Feuer zu denken. Das Feuer, welches sie anzünden auf Erden brennt schon im diesseitigen Leben in ihrem Innern. Ist ihre Zunge, womit sie die listigen Rathschläge ertheilen, "ein Feuer, von der Hölle entzündet" (Jak. III, 6), so ist es ja nur die Consequenz der Gerechtigkeit, wenn sie selbst von ihrem eigenen Feuer verzehrt wird. Als Feuerflammen verbreiten die Seelen in der achten Schlucht Licht umher, sodass die von ihnen bewohnte Region rings erglänzt (*tutta risplendea l' ottava bolgia*, XXVI, 31. 32). Denn die argen Rathgeber besitzen Geist, sie verbreiten das Licht der Einsicht und Erkenntniss rings um sich her, mit vielem Verstande begabt schwingen sie sich zuweilen so hoch empor, dass, wenn sie einen

Rath geben, das ist, als wenn man Gott um etwas hätte gefragt (II Sam. XVI, 23). Die Geister weilen unsichtbar in jenen Feuern, jeder hüllt sich in das, wovon er lodert (XXVI, 47. 48); Dante sieht nur die Flammen und muss erst von Virgil belehrt werden, dass in denselben Geister wohnen. So werden auch im Leben gar oft nur die Flammen sichtbar, welche die argen Rathgeber angefacht, diese selbst aber bleiben versteckt hinter den Coulissen, nur wenige Eingeweihte wissen es, dass sie in dem lodernden Feuer gleichsam versteckt sind. Mit andern Worten, es bleibt der Welt sehr oft und lange Zeit hindurch unbekannt, von wem ein listiger Rath gegeben worden ist. Aber darin, dass sie in der Flamme verborgen sind und diese ihnen zur Hölle dient, — darin besteht gerade ihre Qual, ihre Strafe. Steigen wir hinab in die Seelentiefen solcher Rathgeber, wie sehen wir sie da von einem Feuer verzehrt und gepeinigt! Werden ihre Rathschläge nicht angenommen und befolgt, dann kann dieses innere Höllenfeuer so unerträglich und furchtbar quälend werden, dass so ein Rathgeber "sein Haus beschickt, und sich hängt, und stirbt" (II Sam. XVII, 23). Werden aber ihre Rathschläge angenommen und befolgt, und es gelingt nicht wie sie geglaubt, es kommt nicht wie sie gehofft: — auch hier wieder Qual und Verzweiflung! Führen ihre Rathschläge zu dem beabsichtigten Resultate: — ach, andere pflegen meistens den Ruhm davon einzuernten! So ist ihr Geist, ihr Scharfblick, ihr Verstand ein leuchtendes Licht und zugleich das Werkzeug, wodurch sie gepeinigt werden. — Da unten in der achten Schlucht ist ihre Zunge nicht eben schnell zum Reden bereit; die Flamme, worin Ulysses verborgen ist, hebt zuerst an zu flackern und dabei zu brausen als ob sie mit dem Winde kämpfte, regt dann die Spitze hin und wieder, als ob zum Reden sie die Zunge wäre und erst nach diesen, vielleicht mühsamen, Vorbereitungen erfolgt ihre Rede (XXVI, 85 fg.). Wohl kann man sagen, dass dies eine Andeutung sei, wie sie gerade an der Zunge, als an dem Gliede,

womit sie gesündigt haben, am härtesten und empfindlichsten gestraft werden; dass sie, die einst so eilig war unheilvolle Worte auszusprechen, jetzt dafür gelähmt ist und nur noch mit Mühe und Anstrengung stammeln kann. Liegt aber nicht die Beziehung vielleicht noch etwas näher? Können wir nicht in diesem Zuge die mühsamen vorbereitenden Umschweife und Windungen wiederfinden, deren sich solche Rathgeber zu bedienen pflegen, bevor sie mit ihrer eigentlichen Meinung herausrücken? Ein gerader Mann spricht ohne Umschweife klar und bestimmt seine Meinung aus. Wer aber Arges im Sinne hat, wer, wie der Graf von Montefeltro einen schlechten, arglistigen Rath zu ertheilen sich anschickt, kann und darf nicht offen und gerade mit der Sprache herausrücken, er bedarf der vorbereitenden Einleitungen, muss seine Worte mühsam drehen und wenden, damit die Schlechtigkeit und Scheusslichkeit seines Rathschlages nicht allzu deutlich offenbar werde, da es ihm nicht verborgen ist, dass ein schlechter Rathschlag eine schlechte Denkungsart verräth. Und dieses sich nicht offen und gerade aussprechen dürfen, diese Nöthigung, Umschweife, Windungen und Einkleidungen suchen zu müssen, — ist das nicht zugleich eine herbe Qual, eine höllische Pein? So lägen denn auch hier die Beziehungen klar vor uns: diesseitige und jenseitige Höllenstrafen, die sich aus der Sünde selbst herausentwickeln, in der Sünde selbst liegen und von ihr untrennbar sind. Die Sünde ist es selbst, welche die Strafe vollzieht, sie ist an sich schon ihre eigene Strafe.

Gehen wir zur neunten Bulge über (XXVIII, 1 bis XXIX, 36). Sie ist von den Zwiespaltstiftern bewohnt. Zuerst müssen wir die Frage aufwerfen, in wie viel Klassen dieselben wohl einzutheilen sind und vom Dichter selbst eingetheilt wurden. Graul meint in drei Klassen: solche die in der Kirche, solche die im Staate und solche die in der Familie Zwietracht säen. Wir könnten demnach sagen: religiöse, politische und sociale Zwie-

spaltstifter. Graul schreibt (S. 277): "Zuerst werden uns diejenigen vorgeführt, welche den Leib der christlichen Kirche, die das ganze Menschengeschlecht zu einem grossen Gottesstaate zu vereinigen bestimmt ist, sodann diejenigen, welche den Leib des Staats, in dem ein ganzes Volk zu Einer grossen Familie zusammenwachsen soll, zuletzt diejenigen, welche den Leib der Familie, die Grundlage aller Staatseinheit, gespalten haben." Ich kann mir diese Ansicht, obwohl sie von vielen ältern und neuern Commentatoren getheilt wird, nicht aneignen. Wir haben vielmehr vier Klassen von Zwietrachtstiftern, wie in der folgenden Bulge vier Klassen von Fälschern zu unterscheiden. Schon die Analogie weist darauf hin. Es kann Zwiespalt gestiftet werden in der Kirche, im Staate, unter den einzelnen Familien einer Stadt und endlich im Schoosse einer und derselben Familie. Von Leidenschaft oder Fanatismus beherrscht, vielleicht auch beseelt von dem Wunsche, sich einen berühmten Namen zu machen, zerreissen die Einen den moralischen und politischen Leib der Völker dadurch, dass sie neue Lehren erfinden und verbreiten, neue Religionsgenossenschaften stiften. Die Repräsentanten dieser Klasse von Zwietrachtstiftern sind Mohammed, der Begründer der grössten religiösen Spaltung, und sein Schwiegersohn Ali, der wieder den Mohammedanismus spaltete. Andere stiften Unfrieden und Zwietracht zwischen den Völkern und Staaten. Diese zweite Klasse von Zwiespaltstiftern ist repräsentirt durch Pier von Medicina, der den Unfrieden zwischen den Polentas und Malatestas immer aufs Neue genährt haben soll und Curio, der, aus Rom vertrieben, dem am Rubicon zaudernden Cäsar zurief: "Weg den Verzug! Stets brachte Gerüsteten Zögern nur Schaden!" Andere stiften Zwietracht und Unfrieden zwischen den Familien einer und derselben Stadt, was namentlich zu Dante's Zeit in den italienischen Städten häufig genug vorgekommen ist. Er selbst ist bekanntlich ein Opfer solcher Zwietracht geworden. Der Repräsentant dieser dritten Klasse von Zwietrachtstiftern ist

Mosca Lamberti, der das unheilschwangere Wort ausrief: *Capo ha cosa fatta!* Der den Rath ertheilte, den treulosen Buondelmonte zu tödten, was die Spaltung der mächtigen florentiner Familien herbeiführte. Endlich werfen noch Andere ihre Drachensaat in das Heiligthum der Familie, stiften Zwietracht unter den einzelnen Gliedern derselben, hetzen die Gatten, Aeltern und Kinder, Geschwister u. s. w. gegeneinander auf. Der Repräsentant dieser vierten Klasse von Zwietrachtstiftern ist der Troubadour Bertram de Born, der den "jungen König", den Prinzen Heinrich gegen den eigenen Vater, Heinrich II. von England, aufstachelte. Wir haben also nicht religiöse, politische und sociale Zwiespaltstifter zu unterscheiden, sondern Zwiespaltstifter in der Kirche, im Staate, im Gemeindewesen und in der Familie.

Wie aber die Sünde aller dieser vier Klassen im Grunde die nämliche ist, so hausen sie auch alle beisammen in der gleichen Schlucht und erleiden alle die nämliche Strafe; nur der Grad derselben zeigt einige Differenz. Doch möchte es nicht eben sehr leicht sein zu sagen, welche Wunden die schmerzlichsten sind, — ob die des Mohammed oder die des Bertram de Born. Letztere ist nur, wie auch Bertram's Sünde, unnatürlicher; ob aber auch zugleich schmerzlicher, das möchten wir nicht zu behaupten wagen.

Die Sünde all dieser Leute lässt sich mit einem Worte ausdrücken: Sie haben das getrennt, was nach göttlicher Ordnung eine Einheit bilden sollte; sie haben die Einheit der Kirche, des Staats, der Gemeinde oder der Familie zerstört. Dass nun die Strafe, welche sie erdulden, dass nämlich auch ihnen der Leib mit dem Schwert der Zwietracht gespalten, sodass die von Natur zu gegenseitiger Dienstleistung innig verbundenen Glieder nicht mehr zusammenwirken (I Cor. XII, 12—27 und Graul, S. 277), — dass diese Strafe der besondern Natur ihrer Sünde vollkommen entspricht, liegt auf der Hand und bedarf keines weitern Nachweises. Als jenseitige Strafe aufgefasst, bietet sie ein

furchtbar deutliches Beispiel von der buchstäblichen Erfüllung des Gesetzes: "Auge um Auge, Zahn um Zahn" dar. Was sie an andern gethan, das wird ihnen am eigenen Leibe vergolten. Aber wir wollten zugleich erforschen, wiefern die Strafen in Dante's Hölle zugleich diesseitige, innere Zustände sind, wiefern sie sich aus der Sünde selbst herausentwickeln. Nur Eine Antwort kann meines Erachtens auf diese Frage gegeben werden: das Aeussere ist ein Bild des Inneren, die Zerschneidung und Zerissenheit des Leibes ist ein Bild der innern Zerrissenheit der Seele. Wohl ist es wahr: jede Sünde zerstört die innere Harmonie des Menschen, bewirkt eine innere Zerrissenheit, und ganz allgemein lautet das Gesetz: "Kein Friede für die Frevler!" (Jes. LVII, 21). Aber die innere Disharmonie, die Friedlosigkeit, die Zerrissenheit ist in noch höherm Grade das Erbtheil derer, welche Unfrieden und Zwiespalt ausser sich pflanzen. Ja, noch mehr! Wenn man von jeder Sünde sagen kann, dass sie ihre eigene Strafe vollzieht, so kann man von dieser sagen, dass sie ihre eigene Strafe vollzieht schon bevor sie begangen ist. Die Lust an der Zwietracht, an den Spaltungen, am Unfrieden setzt innere Zerfahrenheit und Friedlosigkeit voraus. Wer innern Frieden hat, der ist auch äusserlich friedfertig. Umgekehrt: Wer den innern Frieden verloren hat, der kann auch äusserlich nicht Frieden halten. Das wird besonders klar bei den Zwiespaltstiftern auf dem Gebiete der Religion und der Kirche. Sie müssen doch wohl innerlich mit ihrer Religion und Kirche zerfallen sein, bevor sie daran denken eine neue Kirche zu gründen. Das eine entwickelt sich hier aus dem andern: die Strafe aus der Sünde, die Sünde aus der Strafe. Wir werden also auch bei den Sündern dieser Höllenregion die Strafen als zunächst diesseitige, als innere Zustände aufzufassen haben. Wie bezeichnend sodann die einzelnen Strafen sind, welche diese Sünder erleiden, haben die Ausleger schon wiederholt hervorgehoben. Mohammed, der die christliche Kirche von einem bis zum andern Ende hin getrennt

hat, ist von oben bis unten *dal mento insin dove si trulla*, aufgerissen, sodass ihm das Eingeweide zwischen den Beinen baumelt. Ali, welcher die Spaltung weiter führte, indem er das Ganze der Mohammedaner abermals entzweite, ist gespalten vom Kinn an bis dahin, wo sein Vorgänger Mohammed noch ganz ist. Pier da Medicina, der das eine Ohr Dem, das andere Jenem zu leihen pflegte und Alles ausschnoberte, geht mit abgehauenem Ohre und vermutzter Nase herum; und da er sonst in alles hineinredete, so hat er dafür eine durchstochene Kehle gekriegt. Curio, welcher (der poetischen Sage zufolge) Cäsar zu dem für das Römische Reich zwiespaltschwangern Entschluss, den Rubicon zu überschreiten, drängte, hat nun die suadareiche Zunge ganz und gar ausgeschnitten und er, der sonst so verwegen war, dass er sogar einem Cäsar Muth einsprach, geht nun ganz kleinlaut dahin und lässt sich von Pier da Medicina den Mund aufmachen und so zur Schau stellen. Dem Mosca, der die Hand zu Buondelmonte's Ermordung, welche die Quelle der Zwietracht in Florenz wurde, bot, sind beide verbrecherische Hände vermutzt. Dem Bertram de Born, der den Sohn zum Kriege gegen den Urheber seines Daseins reizte, ist das Hirn von seinem Ursprunge im Rückenmark getrennt, er muss den eigenen Kopf in der Hand tragen.

Bevor wir von dieser Bulge scheiden, möge es gestattet sein, über die dabei vorkommende feierliche Berufung des Dichters auf sein Gewissen (Inferno XXVIII, 113—117) einige Bemerkungen hinzuzufügen. Die Stelle lautet im Original:

E vidi cosa ch' io avrei paura,
Senza più prova, di contarla solo;
Se non che la coscienza mi assicura,
La buona compagnia che l' uom francheggia
Sotto l' osbergo del sentirsi pura.

Was will Dante mit diesem Worte sagen? Alle Ausleger, von den ältesten und bis herab zu den neuesten, verstehen diese

Stelle dahin, als habe der Dichter sagen wollen: "Ich sah so Unglaubliches, dass ich fürchten würde für einen Lügner gehalten zu werden, wenn ich es allein, ohne weiteres Zeugniss erzählen wollte; allein mein Gewissen verleiht mir Zuversicht u. s. w."[1])

---

[1]) Von den ältesten und ältern Commentatoren gehen die meisten (Laneo, Ottimo, Postillatore Cassinese, Petrus Dantis, Falso Boccaccio, Dolce, Volpi), wie auch einige Neuere thun (Portirelli, die *Editori dell' Ancora*, Wagner, Brunetti, Gioberti, u. a.), stillschweigend über diese Stelle hinweg. Der Erste, welcher über dieselbe etwas bemerkt, ist der von Fanfani herausgegebene Anonimo Fiorentino, welcher schreibt (I, 609): "*Niuna cosa, dice Sencca, rende gli uomini vili quanto la coscienzia della loro reprensibile vita; et però bene dice l' Auttore che la buona coscienzia l' assicurava, ch' era pura sotto il petto.*" Diese Bemerkung erklärt im Grunde gar nichts, enthält aber doch die Keime zu der oben gegebenen, richtigen Erklärung der Stelle; denn nur wenn man dieselbe so auffasst, hat das Citat aus Seneca einen Sinn und nur dann kann von einer *coscienza pura* gesprochen werden. Leider blieb aber dieser Wink des alten Anonymus unbeachtet. Die folgenden Commentatoren nahmen *prova* im Sinne von *testimonianza* (statt von *esperimento*) und *solo* als Adjectivum = *non accompagnato* (statt als Adverbium = *solamente*) und erklärten demzufolge wie oben berichtet. So schon Benvenuto Rambaldi da Imola, dessen *chiosa* in der Bearbeitung von Tamburini (I, 692) lautet: "*sanza più prova, col solo testimonio di mia voce.*" So Francesco da Buti (ed. Giannini, I, 730): "*avrei paura, cioè temerei; sanza più prova, cioè di me; di contarla solo, questo dice l' Autore per fare verisimile la sua fizione.*" Noch deutlicher Guiniforte Barziza (ed. Zacheroni, S. 649): "*Dice ch' io avrei paura di contarla senza prova, se non che la coscienzia mi assicura, perocchè io sò ch' essa è vera.*" Von nun an treffen wir dieselbe Erklärung wirklich bei allen Interpreten und auch von denen, welche darüber stillschweigend hinweggehen, dürfen wir als unzweifelhaft annehmen, dass sie mit der traditionell gewordenen Erklärung einverstanden waren und sie nur deshalb nicht wiederholten, weil sie meinten, sie verstehe sich von selbst. Landino schreibt (ed. Burgofranco, 1529, fol. CXV): "*Vidi cosa ch' io harei paura di contarla sanza testimonio. Imperocchè chi narra cose incredibili et non vuole esser tenuto bugiardo, cerca testimoni. Quì come ottimo poeta dimostra che conosce esser difficile a persuadere quello che narra: acioche non sia tenuto vano et improvido, et dimostrando conoscerlo gl' acquista autorità e fede.*" Vellutello (ed. Marcolini 1544, zu dieser Stelle): "*Dice — — haver veduto cosa, ch' egli haveria paura di contarla e dirla solo, senza più prova, senza altro testimonio, che quel di lui stesso, temendo,*

Gegen diese Auffassung habe ich bereits im Commentar, I, 334 fg., Einsprache erhoben und sehe nachträglich mit grosser

---

come vuol inferire, che non gli fosse creduta, tanto incredibil cosa era quella che havea veduto." Vincenzio Buonanni (*Discorso*, Florenz 1572, S. 181): "*Sentza più pruova di contarla solo, cioè contando dirla sentza testimone.*" Bernardino Daniello (ed. da Fino, Venedig 1568, S. 186): "*Dice aver veduto cosa che contandola egli solo, senza aver altra prova, o testimonio, temeria che creduta non gli fosse stata.*" In der ersten Ausgabe seines Commentars (Lucca, Cappuri 1732, vgl. I, 219) hat Venturi über unsere Stelle nichts bemerkt; dagegen in der veroneser Ausgabe von Berno (1749, I, 276) und in allen folgenden Ausgaben des Venturi'schen Dante-Commentars steht zu lesen: "*Senza testimonianza da potere addurre, che mi possa conciliare credenza, e farmi tenere per veridico: starei in forse di dirla, per tema d' esser riputato menzognere, e d' essere smentito.*" Dasselbe wiederholen die Spätern, nur mit ein Bischen andern Worten. Lombardi (Rom 1791, I, 403): "*Temerei d' essere tacciato d' impostura — di contarla solo, io solamente, io primo ed unico, senza più prova, senza aggiungere al mio detto maggior prova.*" Poggiali (Livorno, Masi, 1807—13, III, 372 fg. der Quartausgabe): "*Vidi cosa che io avrei del ribrezzo a raccontarla, come fo, io solo, volendo che mi si creda sulla mia parola, senza darne altra pruova, se non che me ne assicura la mia coscienza, cioè un intimo schietto sentimento della verità di ciò che dico.*" Biagioli (Ausg. Neapel 1858, S. 149): "*Senza aver prova più forte che quella della mia veduta. E però soggiunse quella che nei suoi pari valer debbe per mille.*" Costa (Bologna 1819—26. I, 178 und in allen folgenden Ausgaben): "*Temerei d' essere tenuto bugiardo narrandola solamente senza recarne altra prova.*" Torelli (Paduaner Ausg., I, 615): "*E vidi cosa che temerei di solamenta raccontarla, non avendone altra prova che la mia veduta.*" Die *Editori Padovani* wiederholen einfach die Noten Lombardi's, Biagioli's und Torelli's. Cesari (*Bellezze della Divina Commedia*, Verona 1824. I, 535): "*Solo, cioè se i miei lettori dovessero stare a solo il mio detto senza più.*" Borghi (Paris 1844, S. 67): "*Di contarla solo; di raccontarla solamente, senza recarne la prova.*" Tommaseo (Venedig 1837, I, 222. Mailand 1865, I, 405. Ebendaselbst 1859, I, 330): "*Questa protesta non solo tende a scusare la singolarità della cosa; ma trattandosi d' uomo famoso e ammirato da Dante, tende a mostrare ch' egli a nessuno perdona se turbatore della pubblica pace.*" Brunone Bianchi (Florenz 1863, S. 193. Ebendaselbst 1868, S. 198): "*Temerei di essere tenuto bugiardo narrandola solo, cioè senza testimoni o altre prove che facessero fede al mio detto.*" Fraticelli (Florenz 1865, S. 214, ebenso in der Ausgabe von 1871): "*Avrei timore di passar per bugiardo, raccontandola io solo, senza recarne altra prova.*" Martini (Turin 1840, I, 176): "*Vi ha non poche cose*

Genugthuung, dass mir Gregorio di Siena (Inferno, S. 437 fg.) bereits vorangegangen war. Witte (Beilage zur Allgemeinen

---

che all' umana intelligenza appariscono impossibili"; so zum Beispiel, dass man über die Verse des Dichters nur eine solche triviale Bemerkung zu machen wisse. Gregoretti (Venedig 1856, S. 220): "*Avrei paura di contarla solamente senza altra prova che la mia asserzione.*" Andreoli (Neapel 1863, S. 184. Florenz 1870, S. 94): "*Temerei di esser tenuto bugiardo, narrandola così io solo, senz' alcuna prova di testimonianza altrui.*" Trissino (Mailand 1864, I, 204): "*Temerei d' esser tacciato d' impostura, narrandola io solamente, senza aggiungere al mio detto prova maggiore.*" Bennassuti (Verona 1864, I, 540): "*Prova d' altri testimoni* etc." Camerini (Mailand 1868, I, 112): "*Temerei d' esser tenuto bugiardo narrandolo solo — senza testimonj o altre prove.*" De Marzo (Prato 1873, I, 910): "*A farne narrazione da me solo, senza ravvalorarla di testimonianza veruna, temerei di non esser creduto.*" Cappelli (Padova 1875, S. 128): "*M' ha toccà veder cossa, che paura De contar senza prova gavaria.*"

Ich habe diese lange Reihe von Noten zu den betreffenden Versen registrirt, nicht blos um die Richtigkeit der Behauptung, dass sie von allen Auslegern in der angegebenen Weise verstanden und erklärt werden, sondern um einmal an einem Beispiele zu zeigen, wie die Commentatoren oft gedankenlos einander abschreiben und sich höchstens bemühen, denselben Gedanken mit andern Worten auszudrücken. Da ich gerade daran bin, so mögen noch eine Anzahl Uebersetzer Revue passirt werden.

D' Aquino (Neapel 1728, I, 259): "*Non habitura fidem vidi; memorare nec ausim, Redderet audacem nisi me mens conscia veri.*" — Piazza (Leipzig 1848, S. 109): "*Et res oblata est, quam me narrare vetaret Ipse timor, nullo meco testante; sed ipsa Conscia mens veri, comes optima, sueta juvare Auxiliis hominem,* etc."

Franzosen: Aroux (Paris 1856, I, 234): "*Et je vis une chose encor dont je craindrais D'être seul à parler, sans autre témoignage.*" — P. A. Fiorentino (Paris 1868, I, 146 fg. Ebendaselbst 1872, S. 118): "*Je vis une chose que je n'oserais jamais raconter tout seul, sans autre preuve.*" — Brizeux (Paris 1872, S. 271): "*Je vis ce que je n'oserais conter sans autre témoignage.*" — Ratisbonne (Paris 1870, I, 385): "*Quand je vis un spectacle étrange, épouvantable, Dont point ne parlerais, sans preuve ni témoin.*" — Villain Lami (Paris 1867, S. 204): "*A la sincerité de ce que je vais dire, Peut-être le lecteur ne voudra pas souscrire.*"

Engländer: Longfellow (London 1867, I, 91): "*And saw a thing which I should be afraid, Without some further proof, even to recount.*" — V. Botta (*Dante as philosopher*, etc. Neuyork 1865, S. 222): "*And saw Thing, such as I may fear without more proof To tell of.*" — W. M. Rossetti (M. F. Rossetti, *A shadow of Dante*, London 1872, S. 90):

Zeitung, 1875, Nr. 229, S. 3602) bezeichnete meine Einsprache als eine von den Stellen, wo ich "mit gutem Grunde Schwierig-

---

"*And saw a thing which I should be in fear, Without more proof, of telling, I alone.*"

Der Spanier Aranda y Sanjuan (Barcelona 1868, S. 90): "*Y vi cosas que no me atreveria á referir sin otra prueba.*"

Der Holländer Van Mijnden (Haarlem 1867, I, 196): "*Op eens outwaar'k een schouwspel, dat 'k moet vreezen zóó zonder één getuige te verhalen.*"

Wir kommen zu den Deutschen. Da ich keine Musterkarte schreiben will, citire ich blos nach den neuesten Auflagen. Titel und Seitenzahlen auch hier anzugeben wird wohl nicht nöthig sein.

Friedrich Diez (Leben und Werke der Troubadours, S. 189):

Ich aber blieb, die andern anzuschauen,
Und was ich sah — ich würde schüchtern sein,
Es unverbürgt dem Liede zu vertrauen.

Kannegiesser:

Ich aber blieb, zu schauen das Gedränge,
Und sah ein Ding, den Muth würd' ich vermissen,
Dass ohne Zeugniss ich allein es sänge.

Streckfuss:

Ich aber blieb, die Andern anzuschauen,
Und was ich sah, so furchtbar und so neu,
Nicht wagt' ich's unverbürgt euch zu vertrauen.

So auch in der neuesten Bearbeitung von Pfleiderer.

Philalethes:

Doch ich verblieb, die Schaar noch zu betrachten,
Und sah Etwas, das ich mich scheuen würde
Allein ohn' anderen Beweis zu melden.

Guseck:

Ich aber blieb, die Schaaren dort zu zählen
Und sah, was ich allein mich würde scheuen,
Hätt' ich nicht and're Proben zu erzählen.

Kopisch:

Allein ich blieb, die Rotte zu betrachten,
Und sah etwas, das ich mich scheuen würde
Ohn' andere Beweise zu erzählen.

Graul:

Noch hatt' ich auf die Mustrung nicht verzichtet,
Und sah etwas, das hätt' ich ohne Zeugen,
So ganz allein, wohl nimmermehr berichtet.

keiten nachgewiesen und zu lösen bemüht gewesen.". Das hinderte ihn jedoch nicht, auch noch in der dritten Ausgabe seiner

---

Julius Braun:

Ich aber blieb den Haufen anzusehn,
Und sah etwas, und nimmer würd' ich's sagen
So ohne Bürgschaft zeugend mir allein.

Blanc:

Ich blieb zurück, den Haufen zu betrachten,
Und sah ein Ding, das auch nur zu erzählen
Ich fürchten würde ohne mehr Beweise.

Witte's Uebersetzung ist oben im Texte angegeben.

Eitner:

Ich aber blieb, den Schwarm mir zu betrachten,
Und sah, — darob, ohn' anderen Beweis,
Der Muth mir fehlen würde zu berichten.

Tanner:

Ich aber blieb, den Rudel anzuschauen;
Und sah, was ich, da sonst Beweise fehlen,
So ganz allein wohl kaum zu melden wagte.

von Hoffinger:

Ich aber blieb, den Schwarm noch anzuschauen,
Und sah Etwas, das ich allein dem Wort
So unverbürgt nicht wagte zu vertrauen.

Baron:

— — — — — — Ich aber verweilte
Noch zu beschauen die Schaar, und sahe ein Ding, das ich fürchten
Würde ohn' weitren Beweis allein zu erzählen, — —

Krigar:

Doch ich behielt die Schaaren im Gesichte;
Da sah ich, was ich fürchtete zu sagen,
Hätt' ich nicht Zeugnis mehr, als was ich dichte.

Notter:

Ich aber blieb, dass mehr des Volks ich sähe,
Und sah etwas, von dessen grausem Bild
Nie, hätt ich nur mein Wort, Meldung geschähe.

Bartsch's Uebersetzung ist oben im Texte angegeben.

Ich denke die Reihe wird nun lang genug sein. Diese allgemeine Uebereinstimmung der Ausleger und Uebersetzer könnte bedenklich machen, eine neue Auffassung geltend machen zu wollen. Im Commentar zur leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* glaubte ich wirklich ganz allein

trefflichen Dante-Uebersetzung bei der gewöhnlichen Auffassung stehen zu bleiben, indem er übersetzt: "Und fürchten würd' ich, was ich sah, zu sagen, Hätt' ich kein andres Zeugniss als mein Wort." So auch der neueste Uebersetzer Bartsch (der übrigens die Leipziger Ausgabe nicht zu kennen scheint), welcher übersetzt: "Und etwas sah ich, dass ich würde beben Zu melden ohne weitrer Zeugen Nähe." Es ist aber zunächst zu bemerken, dass die Ausleger dabei vergessen, dass Dante eben doch kein weiteres Zeugniss als sein Wort, keine weitern Zeugen als sich

---

mit meiner Auffassung da zu stehen. Merkwürdig genug war mir aber, wie oben bemerkt, schon Gregorio di Siena vorangegangen, welcher (*Commedia di Dante Alighieri*, Neapel 1870, S. 441) erklärt; "*Vidi cosa che avrei paura, cioè temerei, sanza più pruova, nonchè di farne nuova esperienza o vederla di nuovo, ma di contarla solo, ma di pur narrarla. Se non che ecc. Ma io di ritrarla punto non temo, perchè il non sentirmi l' animo rimorso dalla colpa ond' è punito Beltramo, mi francheggia, mi fa franco e ardito a mostrare al mondo in che guisa dalla divina Giustizia vien punita laggiù. E così la coscienza-pura presta al Poeta franchezza a flagellare il vizio, non mica argomento a far credere altrui le proprie visioni.*" Die neue, aber gewiss einzig richtige Erklärung beginnt denn auch Anhänger zu gewinnen, wenigstens unter den italienischen Dante-Forschern. Dahin ist Francesia zu zählen, dessen Note (*Divina Commedia*, Turin 1873, I, 241): "*La coscienza (quella buona compagnia, che affidata nella propria innocenza rende l' uomo franco) mi assicura*", keine andere Auffassung zulässt; ferner Jaccarino, welcher übersetzt (Neapel 1871, I, 128):

Vedenno cosa ch' avarria paura
De contà sulo, tanto m' ha stonato
Si non che la coscienzia m' assicura
La bona compagnia de l' ommo franco,
Che se sente 'nnocente e sta sicura.

Auch der allerneueste Ausleger, Luigi de Biase, hat unsere Erklärung entschieden adoptirt. Er schreibt (*Divina Commedia*, Neapel 1876, I, 161): "*Vide cosa sì orribile, che sente ribrezzo a rimembrarla — — — Però non prova repugnanza veruna a narrarla, chè la sua coscienza non lo fruga, nè rimorde e flagella per quella colpa ond' è punito il nuovo peccatore, ch' ei vede.*"

So bricht sich die Wahrheit, einmal gefunden, nach und nach doch Bahn.

selbst anführt und anführen kann. Man lässt ihn demnach von andern Zeugen und Zeugnissen reden, die er nicht hat und die ganz einfach weder vorhanden sind noch vorhanden sein können. Sodann, wozu denn überhaupt diese feierliche Berufung auf sein Gewissen? Hat er nicht auch schon bisher Dinge in Hülle und Fülle berichtet, die gewiss nicht minder unglaublich sind, als was er von Bertram de Born zu erzählen sich anschickt? Und was soll ferner jenes so feierliche Sichberufen auf das Zeugniss des eigenen Gewissens hier? Das geht denn doch über die poetische Licenz weit hinaus! Wer in aller Welt wird sich auf sein Gewissen berufen für die Wahrheit einer — poetischen Erfindung? Das wäre eine Lächerlichkeit, wenn es nicht eine Lästerung wäre. Man sagt, in XVI, 127 fg. schwöre ja Dante auch *per le note di questa Commedia*, dass er den Gerion wirklich so aus der Tiefe emporsteigen gesehen, wie er ihn beschreibt. Ja freilich! Nur vergisst man dabei, dass ein Schwören bei dem eigenen Gedicht einfach ein poetisches Spiel, die Berufung auf das eigene Gewissen hingegen eine sittliche That ist. Die Ausleger und Uebersetzer beschuldigen hier, ohne es zu wollen und meistens wohl auch ohne es zu wissen, unsern Dichter einer etwas weitgehenden Frivolität, deren sie ihn gewiss nicht fähig halten. Aber die Sache lag ja so nahe! Heisst doch *prova* so viel wie Beweis, und *solo* so viel wie allein! Muss somit der Vers heissen: "Ohne weitern Beweis es alleine zu erzählen!" Muss nicht, könnte aber so heissen, wenn es einen Sinn gäbe. Es gibt aber einfach keinen, denn nach den *più prove*, d. h. nach den weitern Beweisen sieht man sich vergebens um. Man vergesse also nicht, dass *prova* auch etwas Anderes als Beweis, nämlich **Erfahrung**, und *solo* auch etwas Anderes als allein, nämlich **nur** heissen kann. Man vergesse ferner nicht, dass die Verse 113 und 114 die Construction zulassen: *Vidi cosa ch' io avrei paura sol di contarla, senza più prova*, d. h. ich sah solche Dinge, dass ich mich fürchten würde, auch ohne sie weiter

zu erfahren, sie nur zu erzählen, würde mir nicht mein Gewissen Zuversicht verleihen. Weit entfernt also, sein Gewissen anzurufen als Zeuge für die objective Wahrheit einer poetischen Fiction, beruft sich hier Dante auf sein gutes Gewissen als Zeuge seiner Unschuld. Und wenn gefragt wird nach dem Grunde dieser feierlichen Bezeugung seiner Unschuld, da wo es sich um die Zwiespaltstifter handelte, so ist darauf einfach zu erwidern: Weil ihm seine Feinde und Gegner leicht hätten vorwerfen können: *Mutato nomine de te fabula narratur.* Denn es gehörte in der That nicht eben viel dazu um den Dichter zu beschuldigen, dass er selbst ein Zwiespaltstifter sei, ja eine Beschuldigung dieser Art ist in der saubern Sentenz des Messere Cante de Gabrielli und seiner Helfershelfer, wie mich däucht, deutlich genug zwischen den Zeilen zu lesen. Dazu bedurfte es nicht eben eines besondern Scharfsinnes, um aus der Schrift über die Monarchie und aus einigen Briefen des Dichters den plausibeln Beweis zu entnehmen, dass auch er die Kinder gegen die Mutter, einerseits die Christen gegen die Kirche, andererseits die Florentiner gegen ihre Vaterstadt aufgehetzt habe. Solchen Beschuldigungen gegenüber, welche gegen ihn erhoben werden konnten und vielleicht auch wirklich erhoben worden sind, betheuert Dante an unserer Stelle feierlich seine Unschuld. Dieselbe ist demnach so zu verstehen: "Ich sah Dinge, welche ich fürchten würde — so schrecklich sind sie — auch nur zu erzählen, geschweige denn wenn ich daran denken sollte, sie weiter erfahren zu müssen, wenn ich nämlich selbst solcher Sünden mich schuldig gemacht hätte. Allein mein Gewissen, indem es mich rein von dieser Sünde spricht, verbannt alle Furcht und verleiht mir gute Zuversicht." Man wird hoffentlich finden, dass diese Auffassung eine dem Zusammenhang der Stelle entsprechendere und des Dichters würdigere ist und ich darf wohl hoffen dem Unsinn, erstens den Dichter von "weitern Zeugnissen" reden zu lassen, die er weder beibringt noch beibringen kann, zweitens ihn für die Wahrheit einer poetischen

Fiction auf das Zeugniss seines Gewissens sich berufen zu lassen, — ich darf wohl hoffen, sage ich, diesem Unsinn fortan in keiner deutschen Uebersetzung und Erklärung der *Divina Commedia* mehr zu begegnen, sonst müsste ich wirklich an ein Wort Schiller's denken, welches besagt, gegen was für eine Macht die Götter selbst vergebens kämpfen.

Man verzeihe mir diese etwas lang gewordene Abschweifung. Es lag mir daran, auf eine falsche und im Grunde lächerliche Auffassung aufmerksam zu machen, die sich wie eine alte Krankheit von Generation zu Generation bei den Auslegern fortgeerbt hat. Wir kehren nunmehr zu unserm eigentlichen Gegenstande zurück.

In der zehnten und letzten Bulge finden wir die Fälscher. Sie sind, wie die Zwiespaltstifter, in vier Klassen eingetheilt: Fälscher des ungeprägten Metalles, oder Alchymisten; Fälscher der Person, Fälscher des geprägten Metalles oder Falschmünzer und endlich Fälscher des Wortes (XXIX, 37 bis XXX, 148). Was die erste Klasse, die Alchymisten, anlangt, mag zuvörderst bemerkt werden, dass Dante, indem er sie ohne Unterschied als Fälscher in die Hölle verdammt, von dem Lehrer, dem er sonst zu folgen pflegt, Thomas von Aquino, sich entfernt. Dieser glaubt nämlich, dass es der Alchymie, die damals als Wissenschaft galt, wirklich gelingen könne, gutes echtes Gold zu fabriciren, welches in Umlauf zu setzen nicht unerlaubt sei. Er sagt (*Summa theologiae*, P. II. 2ae. qu. LXXVII, art. 2): "*Aurum et argentum non solum chara sunt propter utilitatem vasorum quae ex eis fabricantur, aut aliorum hujusmodi, sed etiam propter dignitatem et puritatem substantiae ipsorum. Et ideo si aurum vel argentum ab alchimicis factum veram speciem non habeat auri et argenti, est fraudolenta et injusta venditio, praesertim cum sint aliquae utilitates auri et argenti veri, secundum naturalem operationem ipsorum, quae non conveniunt auro per alchimiam sophisticato; sicut quod habet proprietatem laetificandi, et contra*

quasdam infirmitates medicinaliter juvat; frequentius etiam potest poni in operatione, et diutius in sua puritate permanet aurum verum quam aurum sophisticatum. Si autem per alchimiam fieret aurum verum, non esset illicitum ipsum pro vero vendere, quia nihil prohibet artem uti aliquibus naturalibus causis ad producendos naturales et veros effectus, sicut Augustinus dicit in 3 de Trin., cap. 8, de his quae arte daemonum fiunt." So der Heilige von Aquino. Man sieht, Dante war in gewissen Dingen etwas aufgeklärter und weniger abergläubisch als sein grosser Meister.

Die Sünde des Fälschers ist wesentlich Lüge. Er gibt den Dingen, den Personen, dem Wort eine unwahre Form und einen unwahren äussern Schein. Ueber die enge Beziehung, die hier zwischen Sünde und Strafe stattfindet, will ich auch dieses mal wieder zuerst Graul reden lassen. "Die Lüge", schreibt er (S. 286 fg.), "setzt sich wie eine Schmarotzerpflanze an die Wahrheit an und saugt ihr gewissermassen alle gesunden Säfte weg, hat also etwas Verkehrendes, Zerstörendes, Zersetzendes. Sehr sinnreich lässt daher der Dichter die Lügner im engern und weitern Sinne, wie in einem ungeheuren Lazareth, allerhand Krankheiten leiden, deren fauler Gestank den ganzen Thalgrund erfüllt. Den Goldmachern, die aus unedeln Metallen Gold gewinnen wollten, verwandeln sich umgekehrt die edeln Säfte in unedle; ihre ganze Haut ist mit ekelhaftem Grinde bedeckt, an dem sie, vom Jucken gequält, nimmermüde umherwirthschaften, sowie sie im Leben, von geheimem Kitzel geplagt, an dem Blei, dem aussätzigen Golde, ruhelos umher hantierten. — — Der Alchymist sucht den Naturfehler zu heilen, und somit aus unedlem Blei, das Aristoteles aussätziges Gold nennt, edles Gold zu gewinnen. Wie nun der Aussatz am Metalle von verdorbenen, faulen Stoffen herrührt, so ist der Aussatz auf der Haut eine Folge verderbter, fauler Säfte" (S. 291). — — Und von den Fälschern der Person sagt er (S. 295): "Weil sie an dem höchsten

Gute des Menschen, — denn die Persönlichkeit ist gewissermassen der Adelsbrief aller freien Wesen, — gefrevelt haben, so werden sie an der eigenen sowohl, als an der fremden Persönlichkeit irre. Unsaubern Schweinen gleich laufen sie wie besessen umher und reissen alles auf ihrem Weg grund- und rücksichtslos nieder. Myrrha, als Frau von Natur scheu, jagt, in dem Wahnsinn ihres Herzens sich selbst verlierend, flüchtig vorüber. Schicchi aber, als Mann von Natur minder zahm, vergreift sich sogleich an Capocchio, der nun auf diese Weise Gewalt leidet und Niemanden hat, der ihm helfe. Die Falschmünzer leiden an Wassersucht. Sie haben durch Beimischung schlechter Bestandtheile das Metall gewissermassen aufgetrieben, sodass der flüchtige Beschauer es für vollwichtig nehmen konnte: nun ist ihnen der Leib von schlecht umgesetzten Säften aufgedunsen, sodass man sie beim ersten Anblick für kerngesund halten möchte, während sie innerlich verschmachten. — — Die Fälscher des Wortes werden vom hitzigen Fieber geplagt. Das Gehirn, darin sich Wahrheit und Lüge in buntem Gemisch kreuzten, wird nun von lügenhaften Fieberphantasien umgaukelt; es ist, als wollte sich der ganze Leib dieser Dunstmacher in nichtigen Dampf auflösen."

Wir haben diesen Ausführungen Graul's nur weniges beizufügen. Die erste Wahrnehmung, welche der Dichter in dieser Region der Hölle macht, ist die, dass grauenvolle, herzzerreissende Weherufe derart auf ihn eindringen, dass er mit der Hand die Ohren deckt (XXIX, 43 fg.) Klagen also, Jammergeschrei und Wehe, das ist die Ernte, welche die Fälscher sich eingeheimst haben! Sie haben andern, die sie durch ihre Fälschungen betrogen, zum Klagen und Jammern Veranlassung gegeben, nun werden diese Seufzer, diese Klagen von ihnen selbst gefordert. Und wie oft schon in diesem Leben! Nicht erst wenn sie entdeckt und entlarvt werden, sondern auch wenn es ihnen gelingt ihr Verbrechen zu verbergen. Sie leiden alle an ekelhaften Krankheiten, verbreiten rings umher grässlichen Gestank. Ihr

eigenes Selbst ist nicht natürlich, es ist sozusagen gefälscht. Auch hier die leibliche Krankheit ein Bild der geistigen, das Aeussere ein Bild des Innern. Sie werden gemieden, wie man üble Gerüche zu meiden sucht. Auch ihre natürliche Stellung ist gefälscht, in gräulichem Wirrwarr liegen sie durch- und aufeinander (XXIX, 67—69). Die Verwirrung, die sie im Leben angerichtet haben, ist ihnen selbst zutheil geworden. Ihrer zwei stützen sich aneinander (ebenda, V. 73), wie sie im Leben einander halfen und gemeinsam das unheimliche Handwerk trieben. Am Leibe fühlen sie ein Jucken, so quälend, dass sie ruhelos die Hände bewegen, mit den Nägeln die Schörfe abreissen, mit den Fingern sich selbst zerfleischen (ebenda, V. 76—90). Die Geldgier, welche die Goldmacher beseelt, erfüllt sie mit einer Unruhe, einer Hast, welche ihre Qual ist. Ihr Kratzen hilft ihnen wenig, ihre Mittel, die sie aussinnen, vermögen es nicht, sie zur Ruhe zu bringen. Der Falschmünzer, der seiner Liebe zum Reichthum keine Zügel anlegte, dessen Ideal der volle Geldsack war, ist von faulem Wasser aufgebläht, seine Zunge lechzt nach einem Tröpflein Wasser (XXX, 64 fg.). Die Wassersucht das Bild jener Wünsche, die ihn gleichsam aufblähen, der Durst das Bild der Unersättlichkeit derer, welche Mammon ihr Herz weihen. "*Promettono le false traditrici*", sagt Dante anderswo von den Reichthümern (*Convito*, tr. IV, c. 12), "*di tòrre ogni sete e ogni mancanza, e apportar saziamento e bastanza. E questo fanno nel principio a ciascuno uomo, questa promissione in certa quantità di loro accrescimento affermando; e poichè quivi sono adunate, in loco di saziamento e di refrigerio, danno e recano sete di esse con febbre intollerabile: e in loco di bastanza, recano nuovo termine, cioè maggior quantità di desiderio, e con questo paura e sollecitudine grande.*" Man lese das ganze bezügliche Kapitel des *Convito*, es bildet einen trefflichen Commentar zu der *miseria del maestro Adamo* in der Hölle und zeigt abermals, dass der Dichter eine Hölle

dichterisch beschrieb, die er in Wirklichkeit gesehen hatte — in dieser Welt.

Die Giganten in dem Brunnen (Ges. XXXI) sind die Repräsentanten der übermüthigen, titanenhaften Kraft, die da wähnt, Berg auf Berg thürmend, den Himmel selbst erstürmen zu können. Als Trutzthürme sich darstellend, machen sie einen imposanten Eindruck. Ihr blosser Anblick erfüllt den Dichter mit Schrecken (V. 39). Und doch stehen sie ohnmächtig da, ein sprechendes Bild der menschlichen Impotenz, wo sich seine Kraft gegen die höhere Macht auflehnen will. Erfüllt ist an ihnen das Wort: "Du, Gott, wirst sie hinabstossen in die tiefste Grube!" (Ps. LV, 24) sowie jenes andere: "Um ihre Könige zu binden mit Ketten und ihre Edeln mit eisernen Fesseln" (Ps. CXLIX, 8). Noch toben und wüthen sie, wie sie einst zu thun pflegten; aber nur zu ihrer eigenen Qual. Ihre Wuth ist ohnmächtig, so sehr, dass sie dadurch nur dem Gespötte anheimfallen (XXXI, 70—75), was wieder an das Wort erinnert: "Der im Himmel wohnet, lachet ihrer, der Herr spottet ihrer" (Ps. II, 4). Unter denen, welche besonders namhaft gemacht werden, gehört einer der biblischen Sage an: Nimrod; drei der Mythologie: Ephialtes, Briareus und Antäus. Diese drei vorsündflutliche; Nimrod, der einzige unter den namhaft gemachten, der nach der Sündflut gelebt. Thomas von Aquino hatte die Meinung ausgesprochen (*Summa theologiae*, P. 1. qu. LII, art. 3): "*Neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multo plures ante diluvium quam post.*" Daran scheint sich Dante gehalten zu haben. Einer uralten (*Josephus Antiquitates* I, 2, 4) und sehr gewöhnlichen (vgl. Augustinus, *De civitate Dei*, XVI, 4; Brunetto Latini, *Tesoro, I*, 25) Annahme zufolge, ist der Gedanke des babilonischen Thurmbaues von Nimrod ausgegangen, er folglich die Hauptschuld an der Sprachverwirrung auf Erden (XXXI, 76 fg.). Nun zeigt er sich selbst ganz verwirrt und zerstreut, eine *anima sciocca*, die ein Kauderwelsch spricht, welches von niemand verstanden wird und selbst

keine menschliche Sprache zu verstehen vermag (V. 79—81). Ephialtes, der einst seine Arme gegen den Höchsten erhoben, trägt sie nun den einen vorn, den andern hinten aufgebunden. Umsonst schüttelt er sich, umsonst sucht er mit Gewalt sich seiner Ketten zu entledigen. Ob auch innerlich ungebändigt und von trotziger Wuth verzehrt, muss er es doch fühlen, dass er, der höhern Macht gegenüber, ein Nichts ist. In diesem Wollen und doch nicht Können, — mit Gewalt reden wollen und doch keine verständlichen Laute hervorbringen können, mit Gewalt seiner Ketten los werden wollen und die Arme doch nicht befreien können — liegt ihre Strafe. Diese Riesen sind ganz und gar das geblieben, was sie einst waren, nur dass ihnen ihre Ohnmacht mit furchtbarer Klarheit vor Augen liegt. Oder vielmehr, diese Riesen sind die leibhaftigen Bilder jener übermüthigen, von Kraft strotzenden, titanenhaften Menschen, welche den Himmel einstürmen möchten und doch zu ihrer Qual jeden Augenblick fühlen müssen, dass sie an der Grenze ihres Könnens stehen, dass sie gar enge sind, die Grenzen, welche ihrer Gewalt gezogen wurden.

Da die Leidenschaften in Dante's Hölle keine andern als die des wirklichen, diesseitigen Lebens sind und da der Wunsch, etwas zu sein, nicht spurlos vorüberzugehen, sondern einen Namen, womöglich ein ewiges Gedächtniss in der Welt zurückzulassen, ein allgemeiner, gleichsam in der Natur des Menschen liegender ist, so lässt es sich leicht begreifen, wie nach der Darstellung des Dichters das Versprechen, ihr Andenken auf Erden aufzufrischen, ihren Ruhm zu verkünden, die Seelen der Verdammten je und je bewegt, den Wunsch der Wanderer erfüllend, sich ihnen zu erkennen zu geben, oder sonst ihnen zu Willen zu sein. Auch der Löwenzwinger Antäus, dem — weil er an der Empörung wider die göttliche Allmacht keinen thätigen Antheil genommen — im Unterschiede von Nimrod und Ephialtes, Beides, die Zunge zu verständiger Unterredung und der Arm zu

gefälliger Dienstleistung, zu Gebote steht, lässt sich durch die Aussicht auf neuen Ruhm gewinnen, gibt den Bitten Virgil's nach, bückt sich und setzt, "stumm wie der Verrath selbst" (Graul), die beiden Dichter an den gewünschten Ort hinab. Hier aber verändert sich die Scene. Wie Alles, so ist auch dieses menschlich-natürliche Gefühl bei den Bewohnern des neunten und letzten Höllenkreises erstarrt und erstorben. Vergebens stellt Dante dem Verräther Bocca degli Abati Ruhm in Aussicht, um ihn zu bewegen, seinen Namen zu nennen. "Das Gegentheil begehre ich! Entferne dich von hier; belästige mich nicht mehr, denn in dieser Region verstehst du dich schlecht auf das Schmeicheln" — so die Antwort, welche ihm wird (XXXII, 94 fg.). Nur Ein Gefühl ist diesen Seelen noch geblieben: das Gefühl des Hasses und der Rache. Sonst ist Alles erstarrt, in ihnen so gut, wie rings um sie her. Die Region, die sie bewohnen, das anschauliche Bild der herz- und gefühllosen, eisig kalten Verrätherseele. "*I traditori sono nel gelo o nella ghiaccia, il che significa essere il tradimento la forza, che congela il cuore essenzialmente; perchè è il contrario assoluto della carità*" (Genovesi, a. a. O.).

In vier Klassen hat Dante die Verräther (Ges. XXXII. XXXIII) eingetheilt: Verräther an Blutsverwandten, Verräther am Vaterlande, Verräther an Freunden und Verräther an Wohlthätern. Typus der ersten Klasse ist Cain, der erste Brudermörder. Er hat der ersten Abtheilung dieses Kreises, der Caïna, den Namen gegeben. Typus der zweiten Klasse ist jener Trojaner, der den Griechen zum Raub des Palladium behülflich war und die List mit dem hölzernen Pferde rieth. Seine Abtheilung heisst daher Antenora. Typus der dritten Klasse ist jener Ptolomäus, Sohn des Abobi, der seinen Freund und Schwiegervater Simon und dessen Söhne gastlich empfing, aber beim Mahle verrätherisch mordete (I Maccab. XVI, 11—16). Nach ihm wird die dritte Abtheilung Ptolemäa genannt. Typus der vierten und schwärzesten Klasse von Verräthern ist Judas

Ischariot, der Verräther des Welterlösers. Judecca ist daher der Name jener untersten Abtheilung der Hölle, wo die äusserste Verworfenheit, gleichsam die Hefe der Hölle selbst, hauset. Die Verräther an Wohlthätern sind dem Satan am nächsten, ja, die drei hervorragendsten unter ihnen stecken in Satans Mäulern, kommen mit ihm in die unmittelbarste Berührung, sind mit ihm sozusagen zu einem ganzen, entsetzlichen Organismus vereinigt.

Verrath ist Kälte, Verrath ist Erstarrung. Kein Funke warmen Gefühls, kein Hauch wärmender und belebender Liebe wohnt mehr in des Verräthers Herz. Selbst die Thräne erstarrt in seinen Augen. Wer noch weinen kann, ist noch nicht völlig verhärtet. Hartgesottene, gänzlich verstockte Sünder vermögen nicht einmal mehr Thränen zu vergiessen. Kein Gefühl, keine Liebe, kein Mitleiden mehr. Ein eisigkalter Hauch, der von Satans Toben herrührt, lässt Alles in ihnen und um sie her erstarren. Sie stecken darum in einem grauenvollen Eissee. Mehr oder minder tief, je nach der Schwere ihres Verbrechens. Graul bemerkt treffend: "In die beiden Verhältnisse, dawider die Verräther an Blutsverwandten und am Vaterlande freveln, wird der Mensch hineingeboren, und zwar ist das erstere enger, das letztere weiter; die beiden andern Verhältnisse, dawider die Verräther an Freunden und an Wohlthätern sündigen, beruhen auf Wahl, und zwar waltet in dem einen das Natürliche, in dem andern das Sittliche vor. Da nun die Wahl höher steht als der Zufall, so finden wir die beiden letztern Arten als die schlimmern, dichter am Satan, und da hinwiederum die Erweiterung mehr ist als die Verengung, die sittliche Beziehung wichtiger, als die natürliche, so folgen auf die Verräther an Blutsverwandten die am Vaterlande und auf die Verräther an Freunden die an Wohlthätern" (S. 313).

Der enge Zusammenhang, die innige Beziehung zwischen Sünde und Strafe liegt in dieser letzten Region der Dante'schen

Hölle klar am Tage. Nicht minder klar, dass die Strafen, welche die Verrätherseelen erleiden, das Sinnbild ihres innern Zustandes im diesseitigen Leben sind. Es ist, als träten wir in eine grosse aus lauter Verräthern bestehende Gesellschaft und sähen dem Leben und Treiben ihrer Mitglieder zu. Fast überflüssig scheint es daher, noch länger in dieser Region zu verweilen. Indess wollen wir unsern Dichter noch eine Weile begleiten. Die Verräther an Blutsverwandten stecken im Eise *insin là dove appar vergogna* (XXXII, 34), nämlich bis zum Gesicht. Nicht umsonst bedient sich Dante dieser Umschreibung. Ihr Gesicht ist nur dazu frei, damit sie ihre Beschämung ewiglich zur Schau tragen. Ob aber auch ihr Antlitz frei ist, so dürfen sie es doch nicht erheben, sie senken es alle hernieder im Gefühle ihrer Verworfenheit. Die tückischen Gedanken ihres Innern, der Verrath, den sie im Herzen brüten, offenbart sich äusserlich an den bleichen Lippen, an den falschen Augen voll gefrorener Thränen, die auf ihren Lidern zu Eise erstarren. Erfragt, geben sie keine Antwort, denn sie wissen es zu gut, dass sie nur einen mit Infamie bedeckten Namen nennen könnten (ebenda, V. 43 fg.). Dicht nebeneinander gestellt häufen und vermehren sie sich gegenseitig ihre Qualen, Stirn gegen Stirn gleich Böcke stossend. War für Francesca und Paolo ein gewisser Trost, in unendlicher Liebe auf ewig, ob zwar in der Hölle, vereinigt zu sein, da sie aus Liebe mit- und aneinander gesündigt hatten, so ist es hier bei den beiden Grafen von Mangona eine Pein, wider ihren Willen auf ewig aneinander gekettet zu sein, da sie aus Hass aneinander gesündigt. Suchen sie sich zu verbergen und ihre Namen zu verheimlichen, so werden sie von Ihresgleichen verrathen (XXXII, 52 fg. 106 fg. 112 fg.), denn auf nichts sinnen sie als auf Rache und Verrath. Und der Verräther verräth sich zuletzt selbst (XXXII, 67 fg.), da er nur zu gut weiss, dass ihn sonst die Verrathenen verrathen würden (vgl. ebenda, V. 112 fg.) und er ihnen diese Freude — die Freude der Rache — nicht gönnen will. Es liegt

eine tiefe psychologische Wahrheit in diesem Zuge. Ueberhaupt ist der Charakter dieser Sünder mit lebensvoller Wahrheit geschildert. Bocca, der sich zuerst so trotzig geberdet, wird mit einem male aus Rachlust, nachdem er sich verrathen sieht, ganz zahm und gefällig, er gibt dem Dichter jeden möglichen Aufschluss über seine Sünden- und Leidensgenossen, nur um — sein Handwerk auszuüben. Nur Ein Gefühl ist hier vorhanden — die Lust an der Rache. Dante merkt es selbst recht bald und versucht daher, dem von bestialischem Grimm erfüllten Ugolino dadurch die Zunge zu lösen und ihn zur Nennung seines Namens zu bewegen, dass er ihm die Auffrischung der Schande seines Gegners in Aussicht stellt, wodurch er seine Absicht auch wirklich erreicht.

Es ist wahr, in Ugolino's rührender Erzählung spricht sich neben dem grimmigsten Feindeshass auch die glühendste Vaterliebe aus. Es ist aber zunächst zu bemerken, dass Ugolino gewissermassen eine Ausnahme in dieser Region bildet. Mehr als Verräther ist er in Dante's Gedicht der Verrathene, der neben seinen Verräther gestellt ist. Sodann ist dieses Nebeneinandersein vom entsetzlichsten Hasse und rührendster Vaterliebe sehr psychologisch und sehr wahr. Die Liebe gehört so sehr zum Wesen der menschlichen Natur, dass einer völlig zum Teufel werden möchte, um sie völlig aus seinem Herzen verbannen zu können. Bei Ugolino erscheint nun dieser letzte Rest von Liebe gänzlich auf seine Söhne concentrirt. Oder hat vielleicht Graul recht, wenn er (S. 322) an die Stelle Lucas VI, 32. 35 erinnert: "So ihr liebet, die euch lieben, was Danks habt ihr davon? denn die Sünder lieben auch ihre Liebhaber. — Liebet eure Feinde u. s. w."? Wie dem sei, Ugolino's Gestalt bildet hier — wir wiederholen es — eine Ausnahme: mitten in der Region, wo nur eisige Kälte, Hass, Verrath, Ingrimm hausen, ist er der Einzige, über dessen Lippen liebevolle Worte kommen.

Kälte, Erstarrung, Hass, Ingrimm — ja, auch diese höllische Region ist bereits im Diesseits zu treffen. Die Sünde ist es auch

hier, die ihre eigene Strafe vollzieht. Er hat nicht allein die jenseitigen Welten besungen, der Dichter der *Commedia*, er hat, die Hüllen trügerischen Scheins entfernend, die Wahrheit des innern Menschenlebens uns enthüllt.

Hier halten wir inne. Wir könnten zwar dem Dichter auch auf seiner Wanderung durch die übrigen zwei jenseitigen Reiche folgen und danach forschen, ob wir nicht in den Qualen des Büsserlandes die innern Kämpfe derer, welche die Sünde zu überwinden, frei von ihr zu werden sich bemühen — in den Wonnen des Paradieses den innern Frieden, die innere Seligkeit derer, die mit Gott und daher auch mit der Welt und mit sich selbst versöhnt sind, zu sehen haben. Aber wir wollten uns für diesmal blos auf die Hölle beschränken. Mögen sich Berufenere der Mühe unterziehen, die hier angedeutete Aufgabe befriedigend zu lösen.

— "Diese Schilderung des Zustandes der abgeschiedenen Seelen ist aber nur die äussere Schaale. Dante selber sagt, Gegenstand des Gedichts ist der Mensch, wie er, infolge seiner Willensfreiheit gut oder schlecht handelnd, der belohnenden oder strafenden Gerechtigkeit anheimfällt. Wenn also die Worte vom jenseitigen Leben reden, so gilt der wahre Sinn vom diesseitigen. Die physische Strafe, die Schmerzzufügung, wie mannichfach die Phantasie des Dichters sie auch abgestuft hat, sie ist doch **nur** ein Sinnbild für den Seelenzustand des in seiner Sünde verstockten Sünders. — — Wie die Strafe, die der Dichter einer Sünde zuweist, nur ein Ausdruck dieser Sünde selbst ist, lässt sich vielfach leicht erkennen." So schrieb Witte, der Altmeister der Dante-Forschung, in der Einleitung zu seiner Uebersetzung der *Divina Commedia*. Aber weder Witte noch andere Forscher auf diesem Gebiete haben es unternommen, an jedem einzelnen Falle den Nachweis zu leisten, dass die Strafen aus den betreffenden Sünden selbst sich herausentwickeln und gleichsam ein Ausdruck dieser Sünden selbst sind. Man begnügte sich mit einigen Beispielen, wo die Congruenz allerdings mit Leichtigkeit sich er-

kennen lässt und es wurde wohl auch bemerkt, eine solche müsse nach der Absicht des Dichters auch da vorliegen, wo wir sie nicht mehr leicht zu entdecken und zu erkennen vermögen. Die vorliegende Abhandlung ist, soweit die derselben gesteckten Grenzen es erlaubten, dem Dichter Schritt für Schritt von Stufe zu Stufe nachgegangen und hat die innige Beziehung zwischen Sünde und Strafe nachzuweisen versucht. Sie kann und will nicht darauf Anspruch machen, überall das Richtige getroffen zu haben, begnügt sich vielmehr, wenn es ihr gelungen sein sollte, den Nachweis zu leisten, dass sich mit einigem Nachdenken die Beziehung oder, wie wir sie nannten, die Congruenz auffinden lässt. Ist ihr dies gelungen, so hat sie, so sehr sie auch im Einzelnen der Berichtigung, der Vertiefung, der Erweiterung, der Modification bedürftig sein möge, den einen Zweck, den sie im Auge hatte, erreicht..

Aber nur den Einen. Es hat uns zugleich ein anderer Zweck vorgeschwebt, nämlich der, den Gedanken wenn auch nicht zu begründen, so doch wenigstens auszusprechen, dass Dante's eschatologische Ansichten und Vorstellungen über die Ansichten und Vorstellungen seines Zeitalters himmelweit erhaben waren.

Wir kehren hiermit zum Anfang, zu dem Gedanken, wovon wir ausgegangen sind, wieder zurück. Dort wurde es als ein Irrthum bezeichnet, in der *Divina Commedia* nichts mehr, als das Gemälde des diesseitigen innern und äussern Lebens finden zu wollen. Ich kann den vorhin angeführten Worten Witte's nicht beistimmen, sofern die Meinung die sein sollte, dass die Strafen, welche der Dichter den Sünden zuweist, schlechthin als diesseitige aufzufassen seien, dass sie, wie Witte sich ausdrückt, "nur ein Sinnbild für den Seelenzustand des in seiner Sünde verstockten Sünders" seien. Das sind sie allerdings; dass sie es sind ist in vorliegender Abhandlung oft genug hervorgehoben und nachgewiesen worden. Aber sie sind nicht blos das, son-

dern auch noch etwas Anderes. Gleich am Anfang wurde gesagt, die *Divina Commedia* enthalte nicht blos die enthüllte Wahrheit des Innern, sondern auch die enthüllte Wahrheit des Jenseits und zwar Beides in organischer Verbindung. Das leugnen würde heissen, den Dichter des *Poema sacro* zu einem jener Epikuräer *Che l' anima col corpo morta fanno*, oder aber zu einem Materialisten des 19. Jahrhunderts machen. Ein christlicher Dichter, dessen Dichtung zunächst eine Schilderung des Zustandes der abgeschiedenen Seelen in der jenseitigen Welt ist, er wird wohl, wenn er überhaupt an eine jenseitige Welt, an eine Unsterblichkeit, an ein Fortleben der Geister nach dem Absterben der Körper glaubte — er wird wohl, sage ich, über jenen Zustand der abgeschiedenen Seelen in der jenseitigen Welt, den er schildern wollte, nachgedacht haben und seine Schilderung wird doch wohl die Resultate seines Nachdenkens darüber mitenthalten. Oder sollte etwa Dante den Zustand der abgeschiedenen Seelen geschildert haben, ohne über denselben ernstlich nachzudenken? Sollte er ihn ganz anders geschildert haben, als er sich ihn wirklich vorstellte? Dies anzunehmen wäre Thorheit.

Nein, Dante dachte sich jene Welt so, wie er sie in seinem Gedichte geschildert hat. Man missverstehe dies aber nicht. Es ist hier nicht etwa von der Topographie der Ewigkeit, nicht von der Geographie und architektonischen Construction der drei jenseitigen Reiche die Rede. Das Alles geht unsere Frage nicht im Geringsten an. Wir haben es einzig und allein mit dem Zustande der Seelen in der jenseitigen Welt zu thun, mit der Frage: Worin bestand nach Dante's Anschauung die Verdammniss, worin die Seligkeit? Und hierauf bezieht sich unsere Behauptung, dass sich Dante jedenfalls die Ewigkeit auch wirklich so gedacht, so vorgestellt, wie er sie in seinem Gedichte geschildert hat.

Und wie hat er sie in demselben geschildert? Das jen-

seitige Leben die geradlinige, nicht unterbrochene Fortsetzung des im Diesseits begonnenen. Vollendung dessen, was hier, im irdischen Leben, sich vorbereitete. Erblühen dessen, was hier keimte. Erfüllung dessen, was hier gedroht oder verheissen wurde. Der Schein ist zerronnen, die Hüllen sind gesunken, die verborgenen Schätze sind gehoben worden, die Schlacken sind niedergefallen und die Spreu verflogen. Das reine Licht der Wahrheit, welches hier gleichsam durch den dichten Dunstkreis dieser Erde gebunden war und nicht hindurchzudringen vermochte durch die groben Erdensinne, leuchtet dort wie die helle Sonne des Mittags und erwärmt entweder die unbekleideten Seelen mit Liebe, oder aber brennt in ihren Wunden wie Feuer. Dass Dante, dass ein Kind des Mittelalters zu dieser reinen, lautern Anschauung sich erhoben, darin ist er wahrhaft gross, darin steht er in seinem ganzen Zeitalter einzig da.

Dante's Zeitalter dachte sich die Ewigkeit wie sie sich auch heute noch der landläufige Volksglaube, oder sagen wir besser, Aberglaube, vorstellt. Mit dem Momente des Todes die Acten völlig abgeschlossen. Drüben erwacht der Eine — und befindet sich im Himmel. Er ist ein anderer Mensch als er vor seinem letzten Einschlummern gewesen. Seine Leidenschaften, seine Gedanken, seine Neigungen, seine Triebe sind mit dem Leibe abgestorben und vergessen. Er sitzt da oben und denkt an nichts als an das Hallelujasingen. "Die kirchliche Vorstellung", sagt Hase sehr treffend (Gnosis, 2. Auflage, II, 434), "von einem steten Lobsingen, Beten und Predigt anhören, verheisst nicht eben ein geistvolles Leben." Ein Anderer, vom Todesschlummer drüben erwachend, befindet sich in der Hölle. Auch er ist im Grunde ein ganz Anderer geworden. Er hat nur noch das Gefühl des Schmerzes, — vielleicht der Reue. Die Phantasie hat sich zerarbeitet, die Höllenqualen möglichst schrecklich und grauenvoll zu schildern und die Literatur ist nicht arm an solchen ebenso phantastischen als haarsträubenden Schilderungen. Man hat ja auch hin und wieder erforschen

wollen, ob Dante nicht irgendeine solche nachgeahmt. Gewiss, er wird derer genug gekannt haben. Man nehme aber die erste beste zur Hand — etwa die Vision des Frate Alberico — welch ein Unterschied! Ausmalungen von Qualen, die aber zu den Sünden meist in gar keinem oder nur in sehr äusserlichem, losem Zusammenhange stehen. Bei Dante hingegen sind die abgeschiedenen Seelen, was sie im Leibesleben waren; die Strafen entwickeln sich unmittelbar und mit logischer Consequenz aus der Sünde selbst heraus, das Jenseits ist die geradlinige Fortsetzung des Diesseits. Er schildert keine Strafen blos um die Phantasie zu erhitzen und Schrecken einzuflössen, sondern nur solche, welche die naturgemässe Frucht der Sünden sind. Das war seine That. Einem Zeitalter, welches vom Jenseits die abenteuerlichsten Vorstellungen hatte, hat er, er der Erste und er allein zugerufen: "Himmel und Hölle sind nur die Poesie des Unsterblichkeitsglaubens — ihr traget sie, o Menschen, bereits in der eigenen Brust! Im Jenseits wird sich nur das fortsetzen und vollenden, was hier im Diesseits begonnen und sich vorbereitet hat. Es gibt nur eine Seligkeit: Gottseligkeit, und nur eine Verdammniss: Gottlosigkeit."

Miscellen.

Von

H. K. Hugo Delff.

Die Inschrift am Höllenthor:

Durch mich geht's ein zur Stadt, zur leiderkor'nen,
Durch mich geht's ein zum ewig regen Leid,
Durch mich geht's ein zum Volke, zum verlor'nen.
Den, der mich machte, trieb Gerechtigkeit —
Göttliche Macht, Weisheit und Liebe waren
Es, die mich machten in Verborgenheit.
Vor mir geschaffen waren nur die Schaaren,
Die ewig sind, und ewig bin auch ich —
Lasst, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren.

Daselbst, Canto III, 5. 6., wird im Text gelesen:

Fecemi la divina potestate,
La somma sapienza e il primo amore —

also der Singular des Prädicats mit der Mehrheit der Subjecte, eine Feinheit, die an das Hebräische: *B'reschit bara Elohim* erinnert. Macht, Weisheit, Liebe bezeichnen nämlich die drei Personen der Trinität, deren innere Einwesigkeit durch die Einheit des Prädicats hervorgehoben wird.

Canto I im Eingang ist *la diritta via* nicht wie fast alle Uebersetzer geben mit "rechter Weg", sondern mit "gerader Weg" zu übersetzen — im Gegensatz zu den krummen Wegen der Sünde und des Irrthums, vorgestellt im Labyrinth der Wildniss, vgl. V. 12 *che la verace via abbandonai* "als ich den wahrhaften Weg verliess, d. h. den Weg, auf dem Wahrhaftigkeit ist im Gegensatz zu dem vielgestaltigen und künstlichen Betrug des Irrthums. Jene Unmittelbarkeit ursprünglicher Einheit mit Gott, die innere, unmittelbare Lebensgewissheit in Ihm, die aus einem innern, festen und einfachen Quell des Gemüths alle Bewegungen regiert, ist gemeint, entgegengesetzt einem Bemühen, das ohne inneres Mass, ohne inneres, lebendiges Erfassen der absoluten Wahrheit durch künstliche Combination äusserer Umständlichkeiten, durch die Vielgestaltigkeit blos äusserer Mittel, wie die Demonstration, die Speculation, den politischen Calcul, zur Wahrheit und Glückseligkeit gelangen will. Vgl. II Cor. XI, 3: *Timeo autem, ne sicut serpens Hevam seduxit astutia sua* (ἐν τῇ πανουργίᾳ αὐτοῦ), *ita corrumpantur sensus vestri et excidant a simplicitate* (ἀπὸ τῆς ἁπλότητος) *quae est in Christo;* sowie Eph. IV, 14 fg.: *Ut jam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae, in nequitia hominum, in astutia ad circumventionem erroris* (ἐν πανουργίᾳ πρὸς τὴν μεθοδείαν τῆς πλάνης); *veritatem autem facientes* (ἀληθεύοντες) *in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput, Christus.*

Ebenso ist nun das *mi ritrovai per una selva oscura* zu übersetzen "fand ich mich wieder in einem dunkeln Walde", d. h. kam ich wieder zur Besinnung und erkannte meine Umgebung (für das, was sie war). Wunderschön ist das Folgende, V. 10 fg.

I' non sò ben ridir com' io v' entrai,
Tant' era pien di sonno in su quel punto
Che la verace via abbandonai.

Dante war bisher der allgemeinen Strömung der Zeit gefolgt. Die blinden Bewegungen einer Menge haben eine unwiderstehlich bezaubernde und ansteckende Gewalt; sie wirken wie mit Berauschung und nehmen alle Besinnung. Ist es nicht dasselbe, was die Meisten heutzutage erfahren? Vielleicht haben noch viele religiöse Gefühle in ihrer Kindheit eingesogen, sie wachsen heran, der Unternehmungsgeist, der Unabhängigkeitssinn eilt noch ihrem körperlichen Wachsthum voraus, sie hören die Stimmen, die aus allen Winkeln hervordringen, hören z. B. dass Gott eine Hypothese ist, welcher die Wissenschaft nicht bedarf und was dergleichen mehr ist, und auf einmal treiben sie mitten in dem allgemeinen Strom, sie wissen nicht woher und seit wann, alle gingen sie ein unbewusst und voll Schlafes, und dieses Gewirr der Leidenschaften, der Hypothesen und der Illusionen das ist ihnen nun die Wahrheit, sofern es die Mutter und das Element ihres Lebens und Denkens ist.

Canto I, V. 100 heisst es von der Wölfin:

Molti son gli animali a cui s' ammoglia.

Das bezeichnet sie ganz bestimmt als die "Hure", d. h. die babylonische Hure, die verdorbene Kirche und Christenheit.

Canto II, 76 fg. heisst es von Beatrix:

O donna di virtù, sola per cui
L' umana specie eccede ogni contento
Da quel ciel ch' ha minor li cerchi sui.

Beatrix wird hier ganz deutlich als die "göttliche Weisheit" bezeichnet. Ebenso V. 103 *loda di Dio vera*, wobei man an die δόξα der Heiligen Schrift denken kann, und an die Worte des Paulus, wo er das Weib als die δόξα, die Herrlichkeit des Mannes bezeichnet.

Herr Dr. Notter im zweiten Band seiner vortrefflichen Dante-Uebersetzung im Excurs über Beatrix S. 710 fg., kommt zum Resultat, dass Beatrix das höhere, gottinnige, mit Gott Eins seiende Ich des Dichters repräsentire, wird jedoch daran wieder irre, indem er erwägt, dass Beatrix, als es sich um das höchste Anschauen der Gottheit handelt, sich zurückzieht, die Führung dem heiligen Bernhard überlassend. Er bringt mit dieser Erwägung sehr passend in Verbindung die bedeutungsvolle Stelle Parad. X, 60 fg., wo, nachdem des Dichters Verzückung in die Gottheit beschrieben, über Beatrix fortgefahren wird:

> Non le dispiacque: ma sì se ne rise,
> Che lo splendor degli occhi suoi ridenti
> Mia mente unita in più cose divise.

Allerdings sind diese Momente Beweis genug, um die Definition Notter's als ungenügend zu constatiren. Wenn wir dagegen in Beatrix die göttliche Weisheit oder Idealwelt, den Inbegriff aller höhern göttlichen Wurzelung der weltlichen Wesen und Kräfte, ihre innere göttliche Präformation, die zugleich nach der theologischen Application des Mittelalters das "himmlische Jerusalem", die "obere Kirche" ist, oder mit andern Worten, das farbige Brechungsbild des einfachen Gotteslichts sehen wollen, so werden sich diese und andere Schwierigkeiten leicht auflösen. Eine gewisse Berechtigung können wir dabei der Notter'schen Erklärung auch sehr wohl zugestehen. Denn dass diese göttliche Hypostase zugleich auch das höhere göttliche Ich des Dichters bedeuten, ihre universelle Bedeutung in diese individuelle Beziehung übergehen könne, das ist in der mystisch-platonischen Theologie völlig vorgesehen.

Paradiso VII, 13 fg. heisst es:

> Ma quella reverenza che s' indonna
> Di tutto me, pur per B e per J C E . . .

Herr Dr. Notter erinnert dabei an einen alten Ausleger, den Rossetti citirt, und der verlangt, dass man, um darin einen Sinn zu finden, nur nach jedem Buchstaben einen Punkt zu setzen habe. Rosetti liest demnach *Beatrice — Jesu Christo Enrico*, d. h. Kaiser Heinrich VII. ist der Heiland des Menschengeschlechts, die wahre Beatrix. Aber solcher fast frivoler Missbrauch des göttlichen Namens war dem mittelalterlichen Theologen und Politiker fern. Ich schlage dagegen vor: *Beatrix — Jesu Christi Effigies;* denn das ist ihr Begriff, sie ist ganz speciell der Spiegel der *somma sapienza*, d. h. der zweiten Person der Dreieinigkeit.

Purgatorio XVIII, 16—19. 36—37 (vgl. Paradiso XXVI, 58 fg.) ist von blinden Blindenleitern die Rede, die jede Liebe als solche für löblich erklären, und an deren Irrthümern Dante theilgenommen zu haben scheint (Purgatorio XXIII, 115 fg.). Diese Sekte erklärt Notter mit Philalethes u. a. für Epikuräer. Aber der Ausdruck ist zu bestimmt, er geht auf bestimmte dogmatische Formeln. Hier finden wir nun im Mittelalter die Sekte des Amalrich von Bena und des David von Dinant. Die Lehren derselben gingen aus Einflüssen der Aristotelisch-Arabischen Philosophie hervor; und in ihrer Veranlassung war es, dass im Anfang des 13. Jahrhunderts die Aristotelischen Schriften von der Kirche verboten wurden. Es wird von ihnen berichtet, dass sie sich einseitig scientifischen Bestrebungen hingegeben und dem Grundsatz gehuldigt hätten, dass alles, was in der Tugend der Liebe geschehe, sündlos und gut sei. Vgl. Ritter, "Geschichte der Philosophie", VII, 625 fg. Gieseler, "Kirchengeschichte", II, 2. S. 374 fg. Wir glauben also auch hier in Hinsicht der Richtung, in der wir den Irrthum und die Sünde des Dichters, für die er büsst, angaben, Recht zu behalten.

Noch wollen wir über die Figur der "Mathilde" im Purgatorium Einiges hinzufügen. In dem Excurs über "Mathilde"

hält Herr Dr. Notter (a. a. O. S. 359 fg.) diese allegorische Figur für eine Repräsentantin des gottgeweihten thätigen Lebens, und bezieht dieses recht sinnig auf die Herstellung eines Reiches Gottes auf Erden. Uns scheint jedoch diese Definition noch etwas unbestimmt. Wir halten jene Figur für die durch den Sündenfall eingebüsste *justitia originalis*, die nun (durch Christi That) wieder hergestellt ist. Dies scheint uns unter anderm auch durch die Berufung auf den Raub der unter Blumen spielenden Proserpina hervorzugehen. Dabei liegt aber auch ein ganz bestimmter mystischer Sinn zu Grunde. Vor seiner Läuterung im Fegefeuer haftete auch den guten Werken des Dichters etwas Sündhaftes an. In Wahrheit war seine ganze Werkthätigkeit verkehrt, weil sie in einer Befangenheit des Sinns und der Begierde in die Endlichkeit, die endlichen Zwecke und Objecte hervorging. Nun aber ist sein Wille von dieser Implication in das Sinnliche, Aeusserliche, Endliche gereinigt, er ist frei von diesem, dieses ist völlig ausser ihm, ihm rein objectiv, während Sinn und Herz ihm erfüllt, erhoben und befestigt sind im Unendlichen. Darum kann er jetzt mit ruhiger Lust und reiner Unbefangenheit sich an ihm erfreuen und sich auch werkthätig mit ihm einlassen. Und indem nun die schlechten Thaten seines vergangenen Lebens in Lethe erlöschen, gewinnen die guten in Mnemosyne erst jetzt ihre wahre Wurzelung und ihre Eigenthümlichkeit.

Wenn die althellenischen Dichter Apoll und die Musen zu Beginn ihres Werks anrufen, so war das ihnen nicht blos eine poetische Personification, sondern sie empfanden sich in der That unter göttlichem Hauch, und waren sich bewusst, nur in solchem innern Ergriffensein Vollendetes und der Dauer Werthes hervorbringen zu können. Es ist ein ernsthafter Ausbruch innersten Weihegefühls, wenn Pindar in einem Fragment ruft: Μαντεύεο Μοῖσα, προφατεύσω δ' ἐγώ, oder sich ebenfalls in einem Fragment

einen Propheten der Pieriden (der Musen) nennt; und ebenso spricht sich das bestimmte und eigenthümliche antike Bewusstsein aus, wenn Pindar (Olymp. II u. IX) und Plato (im Phaedros) sagen, dass alles, was in der Dichtkunst mit blosser Fertigkeit zu Stande gebracht, verschwinde gegen die vollendete Meisterschaft der Werke, die κατὰ θεὸν — und in göttlicher Raserei und Begeisterung gebildet seien. Daher konnten nun die Dichter den Hellenen Urheber ihrer Götterwelt sein (wie Herodot sagt, dass erst Homer und Hesiod den Göttern ihre Beinamen gegeben und ihre Bedeutung unterschieden hätten). Homer's Gedichte waren die Bibel der Hellenen, und auch Orpheus, der Gründer der Mysterien, war nicht nur Priesterkönig, sondern vor allem ein Sänger. In dieser Beziehung ist Dante nun von allen neuen Dichtern der Einzige, der in vollstem und eigenstem Sinne den antiken Dichtern an die Seite zu stellen ist. Auch er fühlt sich unter der Wirkung einer Inspiration, unter der Nachwirkung einer Ekstase, die ihn unmittelbar mit dem Göttlichen in Verbindung setzte. Das ist das Göttliche für Homer, dass seine Gottheit menschlich ist und sich menschlich individualisirt; er setzt diese Gestalten nicht in der Phantasie zusammen, nein, er ist in einem Zustand, wo sie im wesentlichen so mit Nothwendigkeit sich ihm darstellen. So ist auch Homer in seiner Art ein Prophet des — seines Göttlichen. Ebenso führt sich bei Dante im wesentlichen alles auf ein inneres Erleben zurück, und in die traditionellen Bilder und Allegorien verwebt sich die unwillkürliche Symbolik und Poesie des Traums und der Vision. Das, was das Mittelalter im Göttlichen begriff und fühlte, das kommt in ihm Alles noch einmal zum vollen und klaren, unmittelbaren Ausdruck, zu einem Ausdruck, der direct aus dem innersten Ergriffensein von dem Göttlichen in dieser Form hervorgeht, und aller äussern Vermittelung sich entschlagend, jeder zufälligen Subjectivität ledig, nur aus dem innern substantiellen Inhalt sich in Worte und in Bilder formt. In ihm ist der Dichter ganz

wieder Prophet. In diesem Sinne hat man es zu nehmen, wenn Dante im ersten Canto des Paradiso den "Apollo" mit den Worten anruft:

Entra nel petto mio, e spira tue.
Si come quando Marsia traesti
Della vagina delle membre sue.
O divina virtù, se mi ti presti
Tanto, che l' ombra del beato regno
Segnata nel mio capo io manifesti;
Venir vedrami al tuo diletto legno ....

Riscontro

Di due luoghi della Divina Commedia.
Nei canti XI, 49—51, e XII, 49—51 del Paradiso.

Dove il poeta fa parlare

S. Tommaso e S. Bonaventura.

Per

Giovanni Della Valle,

Professore a Faenza.

Leggendo i due luoghi qui sopra citati, i quali si trovano nel magnifico elogio, che S. Tommaso fa di S. Francesco, e S. Bonaventura di S. Domenico, pensandovi alquanto sopra io mi convinsi, che alla vera ed esatta dichiarazione di que' luoghi, fa d' uopo di una Nota ben diversa dalla comune dei comentatori; Nota che riguarda soprattutto l' avverbio *talvolta* nelle sue relazioni, il quale si trova nei due terzetti, in cui si racchiudono i suddetti luoghi, e dove noi vedremo, che vi è preso dal poeta nello stesso senso rispetto alle circostanze di tempo e di luogo. Ecco perchè io non estimai inopportuno fare innanzi una nuova interpretazione del passo del c. 11, dove parla S. Tommaso, ponendola a confronto con quella dell' altro passo del c. 12, dove parla S. Bonaventura, e che si trova nel Libro delle mie Note geografico-astronomiche. Avrei voluto consecrare questo riscontro alla solennità del VI centenario dalla morte del

Serafico Dottore, come avea consecrato l' interpretazione di un altro luogo del poema (Purg., XVIII, 55—59) alla solennità del VI centenario dalla morte del Dottore Angelico; ma alcune circostanze impreviste m' impedirono di compilare la mentovata interpretazione del passo del c. 11, e fare il presente riscontro.

Quanto al passo citato del c. 12 del Par., dove parla S. Bonaventura, e che riporto qui:

> Non molto lungi al percuoter dell' onde,
> Dietro le quali per la lunga foga
> Lo Sol talvolta ad ogni uom si nasconde,

io mostrai nel mio Comento sulla parte *geografico-astronomica* della Divina Commedia alla Nota III, come si dovea intendere l' avverbio *talvolta* in rapporto al passo stesso, dichiarandone il vero senso voluto dal poeta. Io non voglio però, nè devo qui ripetere quello, che alquanto diffusamente io vi dovetti discorrere in quella Nota. Su di che tuttavia mi basterà pel confronto, che mi proposi di fare, accennare soltanto, che Dante per bocca di S. Bonaventura vuol dire, che il Sole si nasconde alcuna volta ad ogni uomo, quando si trova dietro alle acque dell' Atlantico, in quanto che secondo la geografia del secolo di Dante si credeva comunemente, che la terra abitata del Nord al Sud si estendesse soltanto fino all' Equatore, o poco più oltre. Nel qual caso è verissimo, che il Sole tramontando si nascondeva talvolta ad ogni uomo. Poichè allorquando trovandosi al di là dall' Equatore giungeva al tramonto per gli abitanti dell' emisfero boreale, il solo creduto abitato, non si mostrava ad alcun' altro uomo, stante chè tutto l' emisfero inferiore si riteneva coperto dalle acque del mare. Del resto per ben' intendere questa chiosa io rimetto il lettore al citato mio Comento. Io vengo pertanto al passo del c. 11, che qui si tratta d' interpretare, ed è il seguente:

> Di quella costa, là dov' ella frange
> Più sua rattezza, nacque al mondo un Sole,
> Come fa questo tal volta di Gange.

S. Tommaso, che si trova nel Sole con altri celebri dotti in divinità, da questo luogo prende a fare un nobilissimo elogio di S. Francesco, come nel c. seguente S. Bonaventura ne fa un simigliante di S. Domenico. Si domanda ora, perchè Dante fa dire a S. Tommaso, che il Sole, a cui il S. Dottore paragona S. Francesco, nasce *talvolta* di Gange? Ma non nasce ogni giorno da questo fiume, che dal poeta si considera sul confine orientale della terra secondo la Geografia del suo tempo? Penso che i comentatori copiandosi l' un l' altro, come dichiararono male il passo allegato del c. 12, così dichiarino male anche il presente. Essi chiosano, che il poeta dice *talvolta*, perchè riferisce la nascita del Sole a quel tempo, che nasce *più caldo e più risplendente*, cioè *all' estate per gli abitanti di quella regione terrestre, il cui orizzonte combacia col meridiano del Gange o delle Indie orientali.* Ma questo non è quello, che Dante vuol dire. La ragione vera dell' avverbio *tolvolta*, su cui cade la sostanza dell' interpretazione, non è già quella che dicono gli espositori: l' espressione del poeta non si riferisce alla forza del calore e dello splendore del Sole, quando nasce dal Gange nella stagione estiva, ma bene si riferisce al Sole stesso in quanto è quel gran luminare, o, come dice il poeta medesimo nel c. 10 del Par., *lo ministro maggior della natura*, il quale riscalda e illustra tutto il mondo. E un tal Sole nel senso figurato fu S. Francesco, cioè gran luminare e gran fuoco di carità cristiana. Il riferimento dell' avverbio *talvolta* al maggior calore e splendore del Sole nascente di Gange nell' estate è un' ipotesi imaginata dai comentatori per avere il commodo di dar ragione di quest' avverbio. Ma perchè fare un' ipotesi, quando un luogo, una parola si può spiegare chiaramente e con facilità senza ipotesi, stando solo al fatto, che il poeta ci mette innanzi, come vedremo qui appresso?

Conciossiachè dire, come dice Dante, che d' Assisi nacque un Sole, come fa talvolta di Gange il nostro Sole materiale, è

un' espressione, dove non si fa altro, che un puro e semplice paragone; e volere sottintendervi, che nasce talvolta di Gange, in quanto nell' estate ci nasce più caldo e luminoso, è un' aggiunta del tutto ipotetica. Dante non ebbe in vista se non di paragonare S. Francesco al Sole, anzi di chiamarlo con questo nome; e siccome il Sole nasce di Gange soltanto alcuna volta, come diremo, così egli volle nominare anche il luogo, dove nacque S. Francesco; ecco tutto. E quando per significare il lume e il fervore della carità cristiana di un gran Santo, voi senz' altro me lo paragonate al Sole, e lo chiamate anche un Sole, avete spiegato con tutta l' evidenza il vostro concetto, senz' aggiungere o fare sottintendere, quando il Sole riscalda e illumina più la terra imperocchè ognuno sa bene, che il Sole è quel gran fonte inesauribile di luce e di calore, che illumina e riscalda tutta la natura. Così Dante stesso appella col nome di Sole la sua Beatrice, che egli indiò. Nella stessa guisa si paragona sovente la Beata Vergine al Sole senza verun' altra parola nei Cantici della Chiesa, per significarne la purità e la bellezza meravigliosa; e ad imitazione della Chiesa fanno la stessa cosa anche i poeti: anzi Iddio medesimo viene talora paragonato al Sole, e si chiama con questo nome; e si dice p. e. *Sole di verità*, *Sole di giustizia*, e cose simili, e tutto ciò per bella ed evidente similitudine fondata sulle qualità attribuite al Sole e a Dio nella credenza generale degli uomini.

Aggiungerò, che se pretendesi che quell' avverbio si riferisca al tempo, che il Sole nasce più caldo e risplendente, cioè nella stagione estiva, come chiosano i comentatori, si fa riuscire falso quel che dice il poeta, perchè gli si farebbe supporre in un certo modo, che il Sole nasce sempre di Gange, in quanto che l' avverbio non si riferirebbe già alla nascita dal Gange, ma bene al tempo suddetto; sì che ciò farebbe credere, che il Sole si levasse sempre dalla riva di questo fiume, colla sola differenza che d' estate vi sorgerebbe più caldo e luminoso. Basterebbe

anche questa sola osservazione per vedere, ch' è falsa la chiosa degl' interpreti.

Premesse ora queste varie riflessioni, che evidentemente la mostrano insussistente, quanto non è più giusto e naturale, io chieggo, il chiosare nel modo seguente? Dico dunque, che il Sole nasce *talvolta* di Gange, come afferma il poeta, e non *sempre*, perchè il Sole non si leva sempre di Gange relativamente ai diversi abitatori della terra da levante a ponente, ma solo alcuna volta, come per sè è palese. Imperocchè il Sole nasce da ciascuno dei punti della circonferenza del globo terrestre, perchè ogni volta che si avanza successivamente da levante a ponente, si leva sempre per qualche regione del globo stesso, che ha il suo orizzonte orientale, che termina a qualcuno di detti punti. Di questi punti ne potete supporre, quanti ne volete, ma tanti però, p. e. 360, da dove nascendo il Sole si abbia una qualche differenza sensibile tra la nascita da un punto, e quella dal punto seguente; onde si avranno anche tanti altri orizzonti orientali per ciascuno di questi punti o regioni corrispondenti del globo. Dunque il Sole nasce qualche volta o *talvolta* da ciascuno dei detti punti relativamente a tutti gli altri. Uno di questi punti è il Gange; e però da questo fiume nasce *talvolta*, ma rispetto, io ripeto, a tutti gli altri punti o paesi corrispondenti considerati da levante a ponente. Di Gange il Sole si leva *sempre* soltanto per Gerusalemme, e non *talvolta*, perchè giusta le dottrine geografiche di Dante questa città si trova nel mezzo del nostro emisfero, e il Gange all' estremità orientale, ovvero sul suo orizzonte orientale; ond' egli fa parlare il S. Dottore con tutta esattezza. E si noti, che S. Tommaso è nel cielo, e non a Gerusalemme, e per conseguenza dovea così esprimersi nel significare la nascita del Sole dal Gange rispetto a tutti gli altri punti della terra, dov' egli non si ritrovava. Anzi dirò, che quando pur si fosse ritrovato nella terra, senza però determinazione di luogo, a cui riferire la nascita del Sole, nondimeno

avrebbe parlato nello stesso modo. Quindi si può vedere, che qualora si nominasse il sito, al quale nasce il Sole, ed insieme il punto della terra, dove termina il suo orizzonte orientale, bisognerebbe dire, che il Sole non vi nasce *talvolta*, ma *sempre*. E secondo il poeta il Sole nasce *talvolta* di Gange, ma egli non nomina, nè fa sottintendere il luogo, al quale nasce, e però la sua espressione riesce vera ed esatta. Che se avesse detto, o fatto sottintendere Gerusalemme, allora avrebbe anche detto, che il Sole nasce di Gange non *talvolta*, ma *sempre* secondo il suo sistema geografico.

Per contrario a più piena conferma di quel ch' ho detto finqui, noterò di passaggio, che sul principio del c. 2 del Purg. si leggono questi versi:

> Già era il Sole all' orizzonte giunto,
> — — — — — — — — — — — —
> — — — — — — — — — — — —
> E la Notte che opposita a lui cerchia
> Uscìa di Gange fuor colle bilance.

Dove chi parla qui, è Dante stesso, che si trova nel Purgatorio, antipode a Gerusalemme. Egli dice, che il Sole, che si trova nell' Ariete, era giunto all' orizzonte del Purgatorio, o vi nasceva dall' orizzonte occidentale di Gerusalemme, e che la Notte (personificata) *opposita* al Sole nasceva di Gange col segno della Libra opposto all' Ariete. Or qui il poeta non mette mica l' avverbio *talvolta*, cioè non dice, che la Notte usciva *talvolta* di Gange, come la mattina n' era uscito il Sole; ma afferma ricisamente, che la Notte usciva di Gange. E la ragione si è, perchè essa, come il Sole, si leva sempre da questo fiume per Gerusalemme, cioè pel luogo diametralmente opposto al Purgatorio, dove il poeta allora si ritrovava, e che non nomina; ed è però, come se lo avesse nominato pel lettore, il quale sa che Gerusalemme è antipode al Purgatorio; il qual fiume segna l' orizzonte orientale di Gerusalemme, e l' occidentale del Purgatorio.

Pel quale riscontro si vede, ch' egli è sempre esatto e preciso nelle sue forme di parlare. Questo è il vero senso di quel terzetto, ed insussistente è la chiosa degl' interpreti.

Ma perchè poi, si può in fine domandare, il poeta nel presente luogo del Paradiso antepone il Gange rispetto alla nascita del Sole, mentre il Sole, come si è notato, nasce *talvolta* anche da ciascuno di tutti gli altri punti della circonferenza terrestre rispetto, già s' intende, ad altri paesi? La ragione, io rispondo, di questa preferenza si è, che il Gange si trova secondo il poeta al confine orientale della terra abitata, e Gerusalemme vi si trova nel mezzo; ed egli regola sempre tutte le sue espressioni geografiche ed astronomiche dietro questa norma, o principio fondamentale, siccome è noto a chiunque studiò con attenzione nella Divina Commedia. Questa, e non altra a giudizio mio è la ragione vera di tale preferenza.

Dalle cose finqui ragionate si può dunque rilevare 1°, che l' avverbio, di cui si parla, non si riferisce già al maggior calore e splendore del Sole nell' estate, allorchè nasce di Gange, come falsamente chiosano i comentatori, ma bene si riferisce al tempo, che il Sole per Gerusalemme si leva di Gange rispetto agli altri paesi della terra, pei quali si leva da altri punti od orizzonti della terra stessa. 2° che il poeta perciò avvedutamente adoperò l' avverbio *talvolta*, che rende vero ed esatto il suo concetto. 3° la ragione poi, perchè abbia nominato per la nascita del Sole piuttosto il Gange, che qualsivoglia altro punto o luogo della terra, si è detta qui sopra.

Dopo tutto ciò conchiudendo noi diremo pertanto, che S. Tommaso e S. Bonaventura danno all' avverbio *talvolta* fatto loro adoperare dal poeta un senso del tutto simigliante rispetto alle circostanze di tempo e di luogo. Conciossiachè il dire, come nel c. 12 diee S. Bonaventura, che il Sole si nasconde talvolta (ecco il tempo) ad ogni uomo, quando nel tramonto, secondo la mia chiosa, si trova di là dall' Equatore (ecco il luogo), è una

proposizione o locuzione analoga al dire, come dice S. Tommaso nel c. 11, che il Sole nasce talvolta (ecco il tempo) di Gange; il che avviene, allorchè girando apparentemente intorno alla terra, e trapassati tutti gli altri orizzonti da levante a ponente arriva a quello di Gerusalemme (ecco il luogo), alla di cui estremità orientale si trova il Gange. Dov' è chiaro, che nelle due espressioni dei SS. Dottori l' avverbio *talvolta* ha il medesimo senso relativamente alle circostanze di tempo e di luogo, siccome dicemmo in principio di voler far vedere.

Questa coincidenza di significato è notabile anche perchè si accompagna con alcune altre circostanze. Imperocchè nell' uno e nell' altro terzetto viene determinata la situazione della patria di S. Francesco e di S. Domenico; di più l' avverbio *talvolta* si riferisce nel primo terzetto, come nel secondo al moto e alla situazione del Sole, e non a due cose diverse; è posto nel terzo verso dei terzetti; inoltre i tre versi, di cui si compongono, si trovano nello stesso luogo dei due canti, perchè sono i versi 49, 50 e 51 in ambedue. Singolare coincidenza! La quale, tutto considerato insieme, non pare casuale, ma voluta a bella posta dal poeta per qualche suo fine in virtù di analogia. E già parecchie altre analogie rivolte a qualche fine si trovano pur nella Divina Commedia, siccome io mostrai nel citato mio Comento. E chi sa, che qui il fine, che Dante ebbe in vista, non risieda nella medesimezza e nell' unità della grand' opera, che l' uno e l' altro patriarca tolsero a compiere pel bene della Chiesa e dei loro tempi! Difatto il poeta stesso ci dice nel c. 12, ch' essi *militaro ad una*, cioè ad un medesimo fine: chiama nel c. 11 S. Domenico *degno collega* di S. Francesco *a mantener la barca di Pietro in alto mar per dritto segno;* li dice nel 12 le due *ruote della biga, in che la santa Chiesa si difese, e vinse la sua civil briga*, cioè la guerra che le fu mossa a que' tempi, in quanto che S. Francesco e S. Domenico ravvivarono la fede divenuta languida nell' *esercito di Cristo*, e

fiaccarono l' orgoglio degli eretici. Del resto è celebre la visione relativa a S. Francesco, che sosteneva colle braccia la Basilica Lateranese, ch' ebbe il Pontefice Innocenzo III, il quale poscia approvò l' istituto di S. Francesco. Ecco dunque l' unità e la medesimezza dell' eroica impresa di que' due patriarchi; unità e medesimezza, alla quale può Dante ottimamente aver voluto accennare colla simiglianza o identità delle circostanze sovra indicate nel riscontro, che noi abbiamo fatto dei due luoghi allegati.

Dante's Sündensystem

in Hölle und Fegefeuer.

Von

Karl Witte.

I. Verwandte Gestaltung beider Reiche.

Schon ein vergleichender Blick auf die bildlichen Darstellungen von Dante's Hölle und Fegefeuer, wie sie seit Daniello aus Lucca (1568) zahlreichen Ausgaben der *Divina Commedia* beigegeben sind, lässt eine gewisse Aehnlichkeit der Gliederung beider jenseitigen Reiche nicht verkennen. Dem Trichter der Hölle entspricht der Kegel des Fegefeuerberges, sodass dieser auf seinen Gipfel gestellt, in jenen, wie in ein, im wesentlichen passendes Futteral würde eingesenkt werden können.[1])

Der Trichter ist also selbstverständlich oben am weitesten und verengt sich nach unten, nach dem Mittelpunkt der Erde und des Dante'schen Weltalls zu, immer mehr, während der Kegel von seiner breiten Grundfläche aufwärts sich in immer enger werdenden Ringen verjüngt. Dabei ist in beiden Richtungen, zum Bösen wie zum Guten, das Aeusserste auf den kleinsten Raum, dort die untere Mündung des Trichters, hier den Berges-

[1]) Vgl. Inferno XXXIV, 121—26.

gipfel, beschränkt. Wie alle Sündenlast zum Urheber des Bösen, der im tiefsten Höllengrunde weilt, als zu seinem Ziele, niederzieht[2]), so streben die bussfertigen Seelen insgesammt zu jener obersten Bergestenne des irdischen Paradieses hinan, wo sie nach vollendeter Sühne die eben dort von den Urältern verscherzte Sündlosigkeit wiedergewinnen.

Der Wald der Irrthümer, in welchen der vom rechten Pfade Abgewichene sich unwissentlich verstrickt, ist die Vorhalle der Hölle. Der "dichte, lebensfrische Gotteswald" auf der Höhe des Berges der Läuterung, in dem die Reinigung von allem Sündenschmutze vollendet wird, kann als Vorhalle des himmlischen Paradieses gelten, zu welchem die Seele mit dem vollen Bewusstsein des ihr widerfahrenden Heils von dort aus sich aufschwingt. Einen Berg zu ersteigen, zur Gotteserkenntniss zu gelangen, ist der Dichter, wie im Purgatorium, auch im ersten Gesange der Hölle bestrebt; während aber seine eigenen Kräfte hier nicht hinreichen, den von der Morgensonne bestrahlten, wonnevollen Berg, "der Anfang ist und Ursach aller Freuden", zu erklimmen, erreicht er unter himmlischem Beistand und nach vollendeter Busswanderung dort, und zwar wieder in der Morgenstunde[3]), mühelos den Gipfel des Berges, wo, nach Beatrice's Wort, der Mensch glückselig ist.

Führt der Höllenschiffer Charon die verdammten Seelen über den Acheron, so ist es ein Engel, der die zur künftigen Seligkeit Bestimmten von der Tibermündung über das weite Meer hin zum Strande des Läuterungsberges geleitet. In beiden Reichen gehen den, ihre wesentliche Bevölkerung ausmachenden Geistern, dort den Verdammten, hier den Büssenden, in der Hölle die Charakterlosen, die überall nicht, im Fegefeuer die Säumigen voraus, die noch nicht unter Jenen Platz finden. So

---

[2]) Inf. XXXIV, 110, Parad. XXIX, 56.
[3]) Purg. XXVIII, 16.

dort Cölestin V. mit seinen zahllosen Genossen[4]), so hier Belacqua[5]) und andere. Der "frischbegrünten Matte" des Limbus mit seinen Dichtern, Helden und Weisen, denen nur irdisches Feuer "eine Finsternisshalbkugel hellt"[6]), entspricht im Purgatorium das mit Gräsern und farbenprächtigen Blumen bekleidete, würzereiche Thal, in welchem die Grossen der Erde[7]), die sich von der Sorge um ihr Seelenheil durch weltliche Sorgen abziehen liessen, beim Sternenlicht der drei christlichen Tugenden verweilen.[8]) Finden wir in der Hölle das von Dämonen bewachte Thor der Stadt *Dis*[9]), so bietet uns der Läuterungsberg als Gegenbild die Himmelspforte, "des heiligen Petrus Thür"[10]), durch welche einzutreten der Engelspförtner die zur Läuterung reifen Seelen einladet.[11])

Auch die Aufeinanderfolge der Sünden, um derentwillen in der Hölle die Unbussfertigen gestraft werden, und von denen im Fegefeuer die Bussfertigen sich läutern, ist wenigstens in ihrem ersten Theile hier wie dort dieselbe. Den obersten, also ersten Kreis nächst dem Limbus, der Vorhölle, nehmen die Schatten derjenigen ein, die sich gegen das sechste Gebot versündigt haben. Ebenso läutern sich von dem gleichen Vergehen die Bussfertigen im obersten, der Entsündigung des irdischen Paradieses am nächsten stehenden Kreise. Die geschlechtliche Ausschweifung ist unter den Sünden diejenige, der auch edlere Gestalten noch am leichtesten zur Beute fallen, ja sie ist eine Wandnachbarin der Liebe, aus welcher die edelsten Regungen stammen.[12]) Die zweite

---

[4]) Inf. III, 59.
[5]) Purg. IV, 110.
[6]) Inf. IV, 69.
[7]) Purg. VII, 73.
[8]) Purg. VIII, 89.
[9]) Inf. VIII, 82.
[10]) Inf. I, 134.
[11]) Purg. IX, 76.
[12]) Purg. XVII, 103.

Stufe nehmen die Schlemmer ein, denen die an sich unentbehrliche Leibesnahrung im Uebermasse genossen, oder in verkünstelter Entartung zum Selbstzwecke geworden ist. Noch weiter abwärts folgen, im einen wie im andern Reiche, diejenigen, die im Verwenden der ihnen zutheil gewordenen Glücksgüter das rechte Mass nicht zu halten wussten, die im gleichen Kreise verbundenen Geizigen und Verschwender. Ihnen sind in der Hölle die nach unten zu nächsten die Zornigen, mit denen die zusammengefasst werden, "deren Herz des Trübsinns Qualm benommen". Im Purgatorium dagegen nehmen die Lässigen den vierten Kreis von oben ein, und dann erst folgen im fünften die Zornigen.[13])

II. Verschiedenheiten in der Gestaltung.

Von hier ab nach unten geht aber die weitere Gliederung der Sünden in den beiden Reichen völlig auseinander. Jenseit der Zornigen beginnt in der Hölle die Stadt *Dis*, welche jede Art von Bosheitssündern umfasst. Zuoberst finden wir die Irrlehrer (Ketzer); dann folgen die Gewaltthätigen in drei Unterabtheilungen, je nachdem sie gegen den Nächsten, gegen sich selbst, oder gegen Gott und die Natur sich auflehnten. Den achten Höllenkreis nehmen in zehn "Thälern" die verschiedenen Arten von Betrügern ein, worauf dann endlich die Verräther in vier Abtheilungen den Beschluss machen.

Im Fegefeuer stehen dagegen unterhalb der Zornigen nur noch die Neidischen und die Hochmüthigen.

Dabei fällt in die Augen, dass die sieben Kreise des Purgatorium genau den sieben Todsünden der katholischen Lehre entsprechen, während in der Hölle Hochmuth und Neid fehlen und die Lässigkeit entweder gleichfalls ausgelassen ist oder doch zu fehlen scheint.

---

[13]) Vgl. den letzten Abschnitt dieses Aufsatzes.

Umgekehrt findet sich für alle Sünden der so vielfach gegliederten untersten vier Höllenkreise im Fegefeuer kein Platz.

Mit vollem Rechte spricht Dr. Paur[14]) seine Verwunderung darüber aus, "dass fast alle ältern und neuern Erklärer der Göttlichen Komödie über den in die Augen springenden Widerspruch zwischen der Begründung und Ausführung der Sündenkategorien im elften Gesange des Inferno und der im siebzehnten des Purgatorio, wie nach getroffenem Uebereinkommen, ein unverbrüchliches Schweigen bewahren". Abegg[15]) fügt hinzu: "Ob ein eigentlicher Widerspruch anzunehmen sei, könnte gefragt werden. Wäre er in der That vorhanden, so ergäbe sich für den Scharfsinn ein reiches Gebiet, denn man würde ihn als einen nur scheinbaren erklären, d. h. beseitigen müssen; es würde nicht genügen, sich bei dem Dasein desselben und dem Zugeständniss eines dem Dichter zur Last fallenden Versehens zu beruhigen."

III. Erklärungsversuche.

1. Findet sich in der Hölle ein Strafort für Hochmüthige und Neidische?

Um zunächst das Bedenken, dass so wenig den Hochmüthigen als den Neidischen eine Abtheilung der Hölle zugetheilt sei, zu beseitigen, haben einige versucht, einen, wenigstens mittelbar für sie bestimmten Platz in Dante's Hölle nachzuweisen. Den Einen genügen die Worte, die Virgil an den Gotteslästerer Kapaneus richtet: "dass ungebeugt dein Stolz ist, darin erleidest du die schwerste Strafe"[16]), um anzunehmen, dass der dritte Ring des siebenten Höllenkreises zugleich die Hochmüthigen und die

[14]) In Herrig's Archiv für das Studium der neuern Sprachen, XXXVIII, 113 (1865).

[15]) Im Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft, I, 204. 205 (1867).

[16]) Inf. XIV, 64. 65.

Lästerer umfasse. Andere entnehmen aus Virgil's Urtheil über den zornmüthigen Filippo Argenti und andere ihm Gleichgesinnte[17]), dass der fünfte Kreis Strafort sowohl für die Stolzen, denen, ohne besondern Anhalt, die Neidischen beigefügt werden, als für die Zornmüthigen mit Inbegriff der Lässigen sei. Diese Meinung wird schon von Daniello erwähnt aber gemissbilligt. Unter den Neuern hat Tommaseo sie seit 1837 vertheidigt und sowohl Fortunato Lanci[18]) als Isidoro del Lungo[19]) haben sich für sie erklärt. Eigenthümlich ist dabei Lanci insofern, als er die Neidischen in dem Volk erkennen will, welches im Schlamm des Styx steckend, klagt, dass "ihr Herz des Trübsinns Qualm benommen"[20]); während del Lungo die "Schlammbedeckten", die über Filippo Argenti herfallen um ihn zu "schütteln"[21]) für die Neidischen hält.

Der einen wie der andern Ansicht steht entgegen, dass die zwei Sünden, die im Fegefeuer schon ihrer Stellung nach, als die schwersten unter allen erscheinen, in der Hölle nur ganz beiläufig und ohne Vorführung eines einzigen, gerade um ihretwillen bestraften Sünders mit je einem Viertheil eines, im Ganzen nur in 85 Zeilen behandelten, Kreises abgefunden sein sollen, während ihnen im Fegefeuer nicht weniger als fünf Gesänge gewidmet sind. Wie liesse sich das wohl damit vereinigen, dass Ciacco[22]) und Brunetto Latini[23]) als die Hauptlaster der Florentiner Hochmuth

---

[17]) Inf. VIII, 46: "Ein Mensch voll Hochmuth war im Leben Jener", und Vers 49: "Wie viele dünken Könige sich jetzt, Und werden Säuen gleich im Koth hier stecken, Dort aber Schande nur und Schmach verlassen." Vgl. auch die von Selmi in den Anm. zu den von ihm herausgegebenen *Chiose anonime*, S. 50. 51, gesammelten Stellen alter Commentare.

[18]) *De' spiritali tre regni cantati da Dante Alighieri* (Rom 1855).

[19]) In der *Nuova Antologia* (April 1873), Nr. VI.

[20]) Inf. VII, 123. Vgl. den letzten Abschnitt dieses Aufsatzes.

[21]) Inf. VIII, 58.

[22]) Inf. VI, 74.

[23]) Inf. XV, 68. vgl. mit XVI, 74.

und Neid im Verein mit dem Geiz benennen, oder damit, dass Satans Abfall ebenso seinem Neide[24]) als seinem Hochmuth[25]) zugeschrieben wird?

2. Welche Kreise des Fegefeuers entsprechen den vier letzten der Hölle?

Noch weniger haben die Dante-Erklärer sich mit der andern Frage beschäftigt, wie es zugehe, dass im Fegefeuer aller der Sünden gar nicht gedacht wird, von denen die Hölle in den letzten fünfundzwanzig Gesängen achtzehn, genauer gerechnet aber weit über zwanzig Arten aufzählt und mit verschiedenen Strafen belegt? Nur für eine dieser Arten liesse sich, wenn auch nicht ganz ungekünstelt, ein Grund anführen. Im dreiunddreissigsten Gesange der Hölle[26]) berichtet nämlich Alberigo de' Manfredi, der als Verräther seiner Befreundeten in der vorletzten Unterabtheilung der Hölle, der Ptolemäa, Strafe erleidet, dem Dichter, die Seele desjenigen, der sich eines solchen Verraths schuldig mache, stürze im Augenblick der That in den tiefsten Abgrund der Hölle, während der Körper, von dem ein Teufel Besitz nehme, bis zu dem ihm beschiedenen Ende seines Daseins ein Scheinleben fortführe. Vermöge dieser kühnen Fiction ist also für einen solchen die wesentliche Bedingung des Zutrittes zum Läuterungsberge: die schon im Erdenleben eingetretene Reue ausgeschlossen und es ist nur consequent, wenn das Purgatorium für Sünder solcher Art keinen Platz bietet.

Aehnliches liesse sich von den Selbstmördern sagen, obwohl die Erfahrung lehrt, dass zwischen der selbstmörderischen That und ihrer vollendeten Wirkung oft genug Reue eintritt.

Dagegen lässt sich schlechthin nicht absehen, warum nicht

---

[24]) Inf. I, 109. Parad. IX, 129.
[25]) Inf. VII, 12. Parad. XXIX, 55.
[26]) Vers 124—133.

ein Wucherer, ein Münzfälscher, ein Frauenverführer, ein Dieb, sobald er im Leben die Sündhaftigkeit seines Treibens bussfertig erkannt hat, zur Abbüssung seiner Schuld auf dem Läuterungsberge zugelassen werden sollte. Dafür fehlt es auch, wenngleich es bezeichnend für die der Hölle verfallenen Sünder ist, dass sie keine Reue fühlen, nicht an bestimmten Zeugnissen. Von dem wahrsagenden Schuster Asdente aus Parma sagt Virgil[27]):

> Jetzt hätte gern er Leder nur und Pechdraht
> Gehandhabt; doch zu spät kommt diese Reue.

Hätte er also bei Lebzeiten die Sündhaftigkeit seines trügerischen Prophezeiens erkannt, so wäre er nicht dem vierten Thale des achten Höllenkreises verfallen, sondern zur Läuterung im Purgatorium zugelassen. Guido von Montefeltro bekennt, dass seine Thaten nicht Löwen-, sondern Fuchsart gehabt, und dass er, mit allen Listen und verdeckten Wegen bekannt, sie so geschickt geübt habe, dass bis ans Ende der Welt davon erzählt sei. Starb er also unbussfertig, so gebührte ihm jedenfalls in einem der Thäler des achten Kreises ein Platz. In höhere Jahre gekommen, beklagte er aber, wie er weiter berichtet, was ihn zuvor erfreut hatte und beichtete reumüthig seine Sünden. "Und", fügt er hinzu:

> Und, wehe mir! es hätte mir gefruchtet.[28])

Die bisher verübten Betrugsünden hätten ihn also vom Fegefeuer und schliesslich vom Paradiese nicht ausgeschlossen. Nur wegen einer spätern unbereuten Sünde findet Dante ihn in der Hölle.

3. Paur's und Abegg's Lösung des scheinbaren Widerspruchs.

Jedenfalls tiefer aufgefasst und der Wahrheit erheblich näher kommend, obwohl nicht in allen Einzelnheiten völlig klar, ist die

[27]) Inf. XX, 119.
[28]) Inf. XXVII, 75.

Paur'sche Lösung des Räthsels: "Dass im Purgatorio ..... die Gewaltthätigen, die Betrüger und die Verräther fehlen, mag entweder den schneidenden Contrast der der *malizia* entsprungenen Laster gegen die Neigung zum Guten bezeichnen(?), oder sie sind, was glaublicher, als mitbefasst in der *superbia* und *invidia* zu erachten. Die sieben Hauptsünden gelten ja im christlichen Sinne als die Mütter aller sonst denkbaren Fehler und Laster, und was die zwei genannten betrifft, so werden sie von den Kirchenlehrern wechselnd als die ursprünglichsten Anreizungen zum Bösen aufgefasst." Als das Ergebniss dieser Ausführung bezeichnet er zwar: "In solcher Weise gleichen sich der Inhalt des Inferno und der des Purgatorio in allen Theilen gegenseitig aus: die scheinbaren Widersprüche zerfallen in sich, jeder Zweifel findet bei nachhaltigem Betrachten seine Lösung"; doch fügt er sofort selber hinzu: "Der tiefsinnigste aller Dichter darf es fordern, dass man seine Schöpfung nicht nach dem Massstabe des gewöhnlichen regelrechten Denkmechanismus beurtheile, sondern ihr die Freiheit eines lebendigen Gedankenorganismus zugestehe und sich mit den eigenen Gedanken in diesen hineinlebe." Und an einer andern Stelle: "Es ist nun einmal die Art Dante's, von der gebahnten Heerstrasse der Logik abzugehen und sich auf Seitenwegen durch Felsen und Gestrüpp durchzuschlagen."

Abegg[29]), der sich im ganzen an Paur anschliesst, macht zunächst die richtige und folgenreiche Bemerkung: "Wo es auf Läuterung ankommt, muss bei der zu bereuenden und zu büssenden Schuld und somit ihrer Art, Tendenz, ihrem Motiv u. s. w. ein anderer Standpunkt angenommen, es können hier verschiedene Sünden unter gleicher Rubrik, äusserlich gleiche unter verschiedene Rubriken gestellt, es können und müssen andere Abstufungen u. s. w. zugelassen werden, als da, wo die

[29]) A. a. O., S. 239.

gesammte ungesühnte Schuld der unabwendbaren Gerechtigkeit anheimfällt." Zugleich lässt er sich aber zu ungerechtfertigten Zugeständnissen von Inconsequenzen in der Sündengliederung beider Theile des Gedichts verleiten. Wegele[30]), dem er in dieser Beziehung beipflichtet, sagt: "Eine genauere Untersuchung des Purgatorium wird bald eine starke Abweichung der dabei thätigen Principien und Vorstellungen von jenen zur Folge haben, die bei der Gestaltung und Belebung der Hölle mitgewirkt haben. Aeusserliche Aehnlichkeiten, liebliche (?), ingeniöse Analogien sind zwar vorhanden, aber gleichwohl ist der Dichter hier viel strenger gebunden als dort. Seine selbständige Individualität hat vielmehr Rücksichten zu nehmen auf gewisse, auch von der Kirche, und der Scholastik legitimirte Annahmen und Gesetze, als das in der Hölle der Fall war; schon darum, weil hier der Dichter eine active Rolle spielt, während er dort nur eine passive spielte. Das Purgatorium Dante's ist eine Versinnlichung der Busse und Läuterung des gefallenen Menschen; darüber hatte die Kirche feste Vorschriften gegeben, während sie über die Hölle wenig andere Erklärungen als die Ewigkeit der Strafen abgegeben hatte." Hieran anschliessend sagt Abegg: "Wo sich dem Dichter in der Kirchenlehre und Tradition eine bestimmte Quelle bietet, schöpft er aus derselben. Die Kategorien sind, nach Aristoteles, nach der scholastischen Lehre, insbesondere von den Tod- und den Capitalsünden bestimmt; die Unterstellung einzelner Verbrechen unter die eine und andere ist allerdings dem Dichter vielfach, wo er sich freier bewegen konnte, eigenthümlich, und hier zeigt sich der Einfluss seiner politischen Ansicht, wie namentlich bei dem, an Schwere der Schuld über die Gewaltthätigkeit gesetzten Verrath, unter andern auch gegen das Kaiserthum."

---

[30]) Dante Alighieri's Leben und Werke. (2. Ausg., 1865), S. 470.

IV. Dante's zwiefaches Sündenschema.

Unmittelbar nachdem sie den Kreis der Zornigen durchmessen haben, halten im Fegefeuer die beiden Dichter Rast. Ebenso in der Hölle, nur dass hier zwischen jenen und die Rast noch der Streit um den Eintritt in die Stadt *Dis* und der Kreis der Ketzer eingeschoben wird. Grund des Weilens ist im Purgatorium der Einbruch der Nacht, der das Weitergehen hindert; in der Hölle der entsetzliche aus dem tiefern Abgrund aufsteigende Stank, an den Dante sich erst gewöhnen soll. An beiden Orten bittet er seinen Begleiter, die Ruhezeit mit belehrender Rede auszufüllen. In der Hölle sagt er:

— — — Ersinne,
Was uns die Zeit, die wir hier weilen, ausfüllt.

Am Läuterungsberge aber:

Nicht ruhe, ruht der Fuss, auch Deine Rede.

Hier wie dort gibt nun Virgil eine Uebersicht der Gliederung, nach welcher die Sünden bestraft oder abgebüsst werden. Dabei ist nun zunächst zu bemerken, dass im Fegefeuer, um die grössere Strafbarkeit von Zorn, Neid und Hochmuth zu rechtfertigen, der Dichter sich auf keine fremde Autorität beruft, sondern dieselbe lediglich aus der sündlichen, das Unheil des Nächsten begehrenden Richtung der Liebe herleitet, während er in der Hölle zweimal auf Aristoteles und dann noch einmal auf die Genesis Bezug nimmt. Zwar ist es unrichtig, diesen Unterschied als den einer christlichen von einer heidnischen Begründung aufzufassen; läge ein solcher jedoch in der That vor, so fände er seine Rechtfertigung darin, dass zur Läuterung nur Getaufte Zutritt finden, während die Hölle das gesammte Heidenthum mitumfasst.

V. Des Aristoteles Dreitheilung unsittlicher Handlungen.

Wie allgemein verbreitet auch die Meinung ist, dass nach Virgil's Zeugniss die Gliederung der Hölle auf Aristoteles beruhe, so ist sie dennoch eine irrige. Die bekannte, von Dante angeführte Stelle der Nikomacheischen Ethik[31]) bezeichnet das sittlich zu Meidende: Τὰ περὶ τὰ ἤθη φευκτά, als von dreierlei Art; die Dante'sche Hölle kennt aber nur zwei Haupttheile, deren zweiter, wie Abegg[32]) richtig bemerkt, nach Cicero's[33]), nicht Aristoteles, Vôrgang in zwei weitere Unterabtheilungen zerfällt.

Erst nachdem Virgil das ganze Schema der innerhalb der Stadt *Dis* bestraften Sünden, ohne alle Berufung auf den Stagiriten entwickelt hat, beantwortet er die Frage des Dichters, warum die Schwachheitssünden der vier obern Höllenkreise nicht ebenfalls in der "niedern Hölle" Platz fänden, unter Bezugnahme auf die Ethik des Griechen dahin, dass jene Fehltritte der ἀκρασία milder zu beurtheilen seien als die Bosheitssünden (κακία).

Sollte indess das Citat vollständig sein, so musste auch das dritte Glied der Aristotelischen Sündeneintheilung, die "wilde Verthiertheit, θηριότης", genannt werden, obgleich sie dem Systeme Dante's fremd ist.

Die Dante-Erklärer suchen nun diese unglückliche *matta bestialitade*, nicht minder als den Hochmuth und den Neid, obwohl erfolglos, so ziemlich in jedem Winkel der Hölle. Gewiss gibt es Lasterhafte der verschiedensten Art, die ihrer Schoosssünde in solchem Masse verfallen sind, dass sie unfähig geworden sind, der Versuchung Widerstand zu leisten, mit andern Worten, dass sie ihr gegenüber, gleich unvernünftigen Thieren, die Freiheit

---

[31]) VII, 1.
[32]) A. a. O., S. 195.
[33]) *De officiis*, I, 13 (41).

des Willens eingebüsst haben. Nimmt man den Minotaur als Symbol der im siebenten Kreise zunächst folgenden Mörder und Landschädiger, so möchten nach Hölle XII, 33 diese hierher zu zählen sein; ferner nach XXIV, 125 bösartige Diebe und nach Purgatorio XXIV, 84 die Sodomiten. Nirgends bilden sie aber eine besondere Abtheilung der Hölle und man kann sich von Dante's Gesinnung kaum weiter entfernen, als wenn man, z. B. mit Wegele, von den Gewaltthätigen insgesammt, also von einem Pier delle Vigne, Guido Guerra, Tegghiaio und Rusticucci, "jene Wackern", nach denen der Dichter VI, 79 sich erkundigt, sagt, sie hätten "durch Bestialität von vornherein auf die eigenthümlichen Gaben, die den Menschen vom Thiere unterscheiden, verzichtet."

Der einzige Zweck der Berufung auf die Ethik des Aristoteles ist also, den von Cicero in der angeführten Stelle des Buchs von den Pflichten nicht erörterten Gegensatz der Schwachheits- und der Bosheitssünden darzulegen. Die beiden Citate aus der Physik desselben Philosophen und aus der Genesis haben dagegen für die Gliederung der Sünden im allgemeinen keinerlei Werth und sollen nur dazu dienen, das Zinsnehmen mehr sophistisch denn überzeugend als Gewaltthat gegen Gott darzustellen.

VI. Dante's Grundprincip für Strafe.

Gemeinsames Princip sowohl für Strafe, als für Busse in den beiden jenseitigen Reichen ist, wie schon Abegg richtig hervorgehoben hat, dass, wie es im Paradiese[34]) heisst, "die Lücke, die die Schuld geschlagen, durch gerechte Strafe wieder ausgefüllt werde": in der Hölle um der Gerechtigkeit, im Purgatorium um der Läuterung willen. Mit den Strafrechtslehrern zu reden, ist das Strafprincip für die Verdammten

[34]) VII, 83.

lediglich das der Gerechtigkeit, das Bussprincip für die sich Läuternden das der Besserung. Wenn bei der Vollstreckung der über einen lebenden Verbrecher um der Gerechtigkeit willen verhängten Strafe das Streben ihn sittlich zu bessern grösste Berücksichtigung verdient[35]), so ist es für die in sündiger Verstocktheit zur Hölle Gefahrenen ganz ausser Frage: ihre Strafe ist nur Vergeltung böser That. Wie aber der irdische Strafrichter nur die That, nicht aber die noch in keiner Art bethätigten bösen Gedanken bestraft, so verweist Dante nur diejenigen in die Hölle, die sich thatsächlich vergangen haben. Um so wesentlicher ist aber die verwirklichte That, als Dante's Höllenstrafen, wenigstens dem Principe nach, in der rastlosen Fortdauer der zur Qual gewordenen sündhaften Thätigkeit bestehen.[36]) Die That ist es also, die bestraft wird, nicht der sündhafte Antrieb, aus welchem sie hervorging. Kain wurde durch den Neid zum Brudermorde getrieben; aber nicht des Neides halber, sondern als Brudermörder ist er in den tiefsten Abgrund der Hölle gebannt.[37]) Kapaneus sündigte aus hochmüthiger Ueberhebung; seine Strafe aber erleidet er wegen Gotteslästerung.[38]) Neid und Hochmuth zugleich bewogen Satan zum Abfall von seinem Schöpfer[39]); die schwerste Strafe ist ihm aber auferlegt, weil er an seinem höchsten Wohlthäter Verrath geübt. Die Gesinnung, in der die sündhafte That verübt ward, berücksichtigt Minos, der Höllenrichter, nur insoweit, als auch dem irdischen Strafrichter dies zu thun obliegt, um die Verantwortlichkeit des Thäters, oder die besondere Art des Verbrechens zu bestimmen.

---

[35]) Abegg, a. a. O., S. 208 Anm. 84, S. 226.
[36]) Einleitung zu meiner Uebersetzung der Göttlichen Komödie, S. IV.
[37]) Purg. XIV, 134.
[38]) Inf. XIV, 63.
[39]) Siehe oben Anm. 24 und 25.

Wenn der Dichter in eben jener allgemeinen Gliederung der Bosheitssünden sagt[40]):

> Jedweder Bosheit Ziel, die Hass im Himmel
> Erwirbt, ist Unrecht, und zu diesem Ziele
> Gelangt durch Trug sie, oder durch Gewalt,

so ergibt sich daraus, dass die böse Neigung, dem sechsten, dem siebenten Gebote u. s. w. zuwiderzuhandeln, solange sie aus Mangel an Gelegenheit, oder am erforderlichen Muthe unverwirklicht blieb, nach Dante's Auffassung in der Hölle nicht bestraft wird[41]); dadurch erst, dass der Sünder, durch Trug oder durch Gewalt, sein rechtswidriges Ziel erreicht, oder doch, soviel an ihm war, Alles gethan hat, um es zu erreichen, verfällt er jener Strafe.

Nun sind zwar Hochmuth, Neid und wie wir hinzufügen dürfen auch Lässigkeit, sündhafte Neigungen, sie tragen die Keime der verschiedenartigsten Thatsünden in sich; von dem Hochmüthigen oder Neidischen als solchem lässt sich aber nicht sagen, dass er ein Unrecht als sein Ziel verfolge und durch Trug oder Gewalt zu demselben gelange. Wer sich also innerlich noch so sehr überschätzt, wer den Besitz seines Nächsten mit noch so missgünstigem Auge anschaut, findet in Dante's Hölle noch keinen Platz. Einem solchen fällt Jener erst dann anheim, wenn er den Würdigern verleumdet, oder dieser das beneidete Besitzthum des Nächsten aus Missgunst zerstört. Dann aber gehört der Letzte in den ersten Ring des siebenten und der Erste in das neunte Thal des achten Kreises.

Für einen besondern Höllenkreis der Hochmüthigen oder Neidischen würden sich nach Dante's Auffassung Insassen nicht finden lassen.

---

[40]) Inf. XI, 22.

[41]) Abegg, a. a. O., S. 199.

VII. Dante's Grundprincip für Busse.

Wesentlich anders verhält es sich mit den Büssenden an den Abhängen des Läuterungsberges. Hatte die Hölle für die Verdammten, ausser deren eigener Verstocktheit[42]) nur physischen Schmerz verursachende Strafen, so sind die Schmerzen nur eins der Mittel, durch welche im Purgatorium auf die Büsser eingewirkt wird. Abgesehen davon, dass einzelne Bussen, wie die im sechsten Kreise, kaum als physische Schmerzen bezeichnet werden können, so sind alle jener Läuterung Unterworfenen sich bewusst, dass sie nur zu ihrem eigenen Heil gezüchtigt werden und fühlen daher den Schmerz nicht sowohl als solchen, denn vielmehr als Wohlthat.[43]) Ausserdem aber mahnen in jedem Kreise des Berges, bald in halberhobener Arbeit an der aufsteigenden Felswand, bald als in den Boden eingegrabene Zeichnungen, oder als in der Luft ertönende Zurufe, oder auch als unwillkürlich auftauchende Phantasiegebilde u. s. w. einerseits Beispiele des, infolge der eben in diesem Kreise abzubüssenden Sünde, eintretenden Unheils, von ihr abzulassen[44]), andererseits Beispiele des, von der gegenüberstehenden Tugend ausgehenden, Segens sich dieser zuzuwenden.[45]) Endlich wird am Ausgange jedes Kreises der geläuterten Seele diejenige Seligpreisung der Bergpredigt zugerufen, deren sie sich bis dahin unwürdig gemacht hatte.[46])

Auf dem Läuterungsberge ist also die Einwirkung auf die Büsser eine vorwaltend geistig-sittliche: es kommt nicht darauf an, gegen den verstockten Sünder durch Schmerzzufügung

---

[42]) Inf. XIV, 64.

[43]) Purg. XIX, 77; XXIII, 72. 86.

[44]) "Der Zügel", Purg. XIII, 40; oder "der Zaum", XIV, 143.

[45]) "Die Geissel", Purg. XIII, 38.

[46]) Purg. XII, 109; XV, 38; XVII, 68; XIX, 50; XXII, 4; XXIV, 154; XXVII, 8.

strafende Gerechtigkeit zu üben, sondern darauf, den letzten Schaum, wie der Dichter an einer Stelle sagt[47]), der das Gewissen der Seele trübt, zu zerstreuen, d. h. die Schatten zu tilgen, welche sündhafte Gedanken und Handlungen in ihr zurückgelassen, auf dass sie wieder, wie ein lauterer Krystall, von dem Gotteslichte völlig durchdrungen werde. Was daher die Bussen des Purgatoriums bezwecken, ist nicht allein, ja nicht sowohl, dass die böse That durch gerechte Strafe gesühnt, als vielmehr, dass die bösen Neigungen überwunden, dem Herzen die befleckt gewesene Reinheit wiedergegeben werde.

Ist es aber die Gesinnung, die geläutert werden soll, so kommt es bei den Bussen des Fegefeuers weniger auf die äussere That, als auf die Gesinnung an, aus der sie hervorgegangen ist; ja, selbst derjenige bedarf der Läuterung, der ohne sündige That nur der sündigen Lust Raum gegeben hat.[48])

Hochmuth und Neid sind die Wurzel, aus welcher mannichfache Thatsünden emporwuchern.[49]) Hat nun der Hochmüthige seinen Nächsten, weil er ihn nicht als ebenbürtig anerkennen wollte, bewältigt, vielleicht getödtet, so genügt es für die Zwecke des Läuterungsberges nicht, dass er die Strafe eigenmächtiger Gewaltthat oder des Todschlags erleide, sondern die bösartige Wurzel muss ausgerissen, der Hochmuth in seiner Brust muss erstickt werden, Das kann aber nur in einem zur Bewältigung gerade dieser Art von sündhafter Gesinnung bestimmten Kreise des Fegefeuers geschehen. Die äusserlich gleiche That wird also in der Hölle als Thatsünde zu bestrafen, im Purgatorium aber als Gesinnungssünde abzubüssen sein. Daraus ergibt sich denn von selbst die Lösung des Räthsels, dass, während sich in der Hölle dem Hochmuth und dem Neide als solchen, d. h.

[47]) Purg. XIII, 88. vgl. mit XVI, 31 und XIX, 91.
[48]) Evang. Matthäi V, 28.
[49]) Vgl. Paur, S. 124.

als sündhafter Gesinnung keine Strafe zugewiesen ist, die aus ihnen erwachsenen bösen Thaten aber, je nach ihrer Beschaffenheit in verschiedenen Kreisen geahndet werden, die beiden untersten, also umfangreichsten, der den Läuterungsberg umfassenden Ringe ausschliesslich von Schatten bevölkert sind, die den Hochmuth und den Neid in ihrer Brust in Reue und Busse bewältigen. Umgekehrt finden die aus solcherlei sündhafter Gesinnung hervorgegangenen Thaten wohl in der Hölle, nämlich in den letzten dreiundzwanzig Gesängen, nicht aber im Fegefeuer, wo schon jene Gesinnung als solche abgebüsst wird, ihren besondern Platz.

VIII. Beispiele.

Die Grafen von Santa Fiore hatten unbestritten langjährige Fehde mit Siena. Nach Berlinghieri und Repetti[50]) hatte der ihrem Geschlechte angehörige Omberto in den Thälern des Monte Amiata die Vorüberziehenden, namentlich die Sienesen, als Wegelagerer geplündert, ja Gesandte jener Republik aufgehoben und jahrelang gefangen gehalten, sodass schliesslich die Gemeinde, um sich von solcher Landplage zu befreien, Meuchelmörder aussandte, die ihn in seiner Burg Campagnatico mit Bettkissen erstickten; zweifellos würde er also, wenn er unbussfertig gestorben wäre, in dem siedenden Blutstrom Phlegethon Strafe erlitten haben. Nachdem er aber reuig geendet hatte, weist der Dichter ihn zur Busse in den ersten Kreis des Berges[51]), weil die Quelle seiner Gewaltthaten der Hochmuth gewesen war, mit dem er dem benachbarten Freistaat gleichberechtigte Selbständigkeit nicht hatte zugestehen wollen. —

Die Sieneserin Sapía machte sich in leidenschaftlicher Scha-

---

[50]) Vgl. Aquarone, Dante in Siena, S. 109–111.
[51]) Purg. XI, 58—72.

denfreude einer Gotteslästerung schuldig[52]); in der Hölle wäre also ihr Platz neben Kapaneus gewesen; da sie aber auf ihrem Sterbebette ihre Sünde erkannt hatte, büsst sie dieselbe, als aus Missgunst hervorgegangen, im zweiten Kreise unter den Neidischen.

Dante sagt in dem Kreise des Purgatorium, in welchem die Neidischen ihre Sünde dadurch büssen, dass ein durch die Lider gezogener Draht ihnen die Augen verschliesst, von sich selber[53]):

Das Auge wird auch mir geraubt hier werden;
Doch kurze Zeit nur .... denn die Sünde,
Die neidisch blickend es verübt, ist klein nur.
Viel grössre Furcht indess hält meine Seele
Befangen vor der Qual im vor'gen Kreise,
(dem der Hochmüthigen)
Und drücken fühl' ich schon die Last dort unten.

Er ist sich also bewusst, dass er, um den Hochmuth, dessen er sich schuldig gemacht, abzubüssen, während längerer Zeit ein schweres Steingewicht auf den Schultern zu tragen und sodann auch, obwohl in minderm Maasse, sich von der Schuld des Neides zu reinigen haben wird. Wusste er sich denn aber schuldig, dass er aus Hochmuth Andere unterdrückt, oder verleumdet, oder dass er sie aus Neid beraubt, oder sonst geschädigt habe? Wäre es nicht Heuchelei, wenn er, obgleich genöthigt diese Frage zu bejahen, von sich sagte[54]):

. . . wenn mich mein Gewissen nur nicht schilt,
Bin ich bereit zu gut' und bösem Glücke.?

und anderwärts[55]):

Doch Zuversicht verleiht mir mein Gewissen,
Der wackere Gesell, der unverzagt macht
Den, dessen Harnisch ist, sich rein zu wissen.

---

[52]) Purg. XIII, 122.
[53]) Purg. XIII, 133.
[54]) Inf. XV, 92.
[55]) Inf. XXVIII, 115.

oder, wenn er[56]) den Vorwurf, ein zu kirchlichen Zwecken dienendes Behältniss aus Ueberhebung zerschlagen zu haben, mit Entrüstung zurückweist?

Ebenso fehlt es für die Annahme, dass Oderisi aus Gubbio oder Provinzan Salvani durch ihren Hochmuth, für den sie im ersten Kreise büssen, und Guido del Duca oder Rinier da Calboli durch den Neid, wegen dessen sie im zweiten Kreise weilen, in Thatsünden verfallen seien, an jedem Anhalt. Zum mindesten also in diesen beiden Kreisen des Läuterungsberges ist es die sündhafte Gesinnung, welche, gleichgültig ob sie schon zu bösen Thaten geführt habe und welcher Art diese gewesen seien, bewältigt, von der die Seele gereinigt werden soll.

IX. Wo sollen Gewaltthätige, Betrüger oder Verräther, wenn sie bussfertig gestorben sind, sich im Purgatorium läutern?

Eine entschiedene Bestätigung dieser Annahme liegt auch noch anderweitig vor. Unzweifelhaft ist nach christlicher Lehre, dass auch die schwersten Thatsünder: Gewaltthätige, Räuber, Mörder und Betrüger, durch ihre Missethaten, falls sie nur in sich gehen und im Glauben an die Heilswahrheiten ihre Sünden bereuen, von der Seligkeit nicht ausgeschlossen sind, sondern vor Gottes Barmherzigkeit noch Gnade finden. Haben sie aber nicht schon bei Lebzeiten jene Sünden völlig abgebüsst, so kann das katholische Dogma ihnen den Zutritt zum Himmel keinenfalls ohne weiteres gewähren. Musste der von Dante als Christ angenommene Statius lediglich wegen seiner übergrossen Freigebigkeit Hunderte von Jahren im fünften Kreise büssen[57]), so können sich der Seele des blutdürstigen Tyrannen, des gemeinen

[56]) Inf. XIX, 21.
[57]) Purg. XXI, 67 und XXII, 36.

Kupplers oder Fälschers, der kurz vor seinem Ende die Sündhaftigkeit seines Thuns erkannt hat, unmöglich ohne Busse die Pforten des Paradieses erschliessen. Für diese, im Leben nicht geübte Busse kennt aber die katholische Lehre keinen andern Ort als das Purgatorium, und dafür, dass der Zutritt zu diesem auch einem Solchen gestattet sei, fehlt es bei unserm Dichter nicht an Zeugnissen:

König Manfred, der erst von zwei Todeswunden getroffen, sich reuig zu Gott wandte, sagt von sich: "Entsetzlich waren meine Sünden"[58]; gewiss also waren es nicht blosse Schwachheitssünden. "Doch", fügt er hinzu, "so gross ist Gottes Gnadenarm, dass Jeden, Der reuig sich Ihm zukehrt, er ergreifet."[59] Wenn Manfred auch, weil im Kirchenbann gestorben, noch auf längere Zeit zu den Bussübungen des Purgatorium nicht zugelassen wird, so ist ihm doch die künftige Theilnahme an ihnen und somit die ihm den Weg zur Seligkeit anbahnende Läuterung gesichert. — Ganz das Gleiche gilt von Jacopo del Cassero.[60]

Wie mythenbildend auch das spätere Mittelalter die Geschichte Hugo Capet's umgestaltet hat, so sind doch die Chronisten, denen Dante auch hier folgt, darüber einig, dass er den letzten Karolinger, sei dies nun ein fingirter Rudolf, Erzbischof von Rheims, oder Herzog Karl von Nieder-Lothringen, gewaltsam von der Thronfolge ausgeschlossen habe. Wäre er also in seinen Sünden dahingefahren, so würde auch seiner der erste Ring des siebenten Höllenkreises gewartet haben. Da er aber reumüthig gestorben ist, versetzt Dante ihn in das Fegefeuer.

In welchem Kreise des Berges sollen aber die Genannten und so viel andere ähnlich gestellte geläutert werden? Hugo Capet finden wir im Kreise der Geizigen, offenbar weil Habsucht den vermeintlichen "Schlächterssohn" getrieben hat, sich des Thrones

[58]) Purg. III, 121.
[59]) Purg. V, 72.
[60]) Purg. XX, 43.

von Frankreich zu bemächtigen. Wäre Manfred schon zu den Bussübungen des Purgatorium zugelassen gewesen, so würden wir den Kaiserssohn wohl sicher unter den Hochmüthigen zu suchen haben. Mit einem Worte, alle die Thatsünden, für welche die Schuldigen in den zahlreichen Unterabtheilungen der Hölle Strafe erleiden, werden im Fegefeuer an dem, nicht durch die That, sondern durch deren Beweggründe bestimmten Orte gebüsst.

X. Die Schwachheitssünden im Fegefeuer.

Ergibt sich sonach, dass Dante weder im einen Theile des Gedichts lediglich Aristotelischer Scholastik gefolgt ist, noch im andern dem katholischen Dogma Concessionen gemacht hat, sondern dass vielmehr die verschiedene Gliederung der Sünden am einen und am andern Orte mit logischer Nothwendigkeit aus dem Gegensatz von Strafe und Busse hervorgeht, so ist die weitere Frage nicht abzuweisen, warum denn für Fleischessünden, Schlemmerei, Geiz und Zorn jener Gegensatz nicht ebenfalls zu verschiedener Gliederung geführt hat, sondern dieselben in beiden jenseitigen Reichen in gleicher Weise aufeinander folgen.

In dieser Hinsicht ist nicht zu verkennen, dass die Schwachheitssünden, die nicht aus direct bösem Willen hervorgehen, sondern nur die Folge ungenügender Widerstandsfähigkeit gegen die Verlockungen sinnlicher Lust oder Leidenschaft sind, den Gegensatz von strafbarer Gesinnung und aus ihr hervorgehender, aber völlig anders gestalteter, in der Erscheinung selbständiger Thatsünde nicht so in sich tragen, wie etwa innerlicher Hochmuth und daraus erwachsene Misshandlung eines Geringgeschätzten, oder Neid und Raub des beneideten Gutes. Die sündhafte Neigung des Wollüstigen oder Schlemmers ist eben direct auf Befriedigung seiner Lust, die des Geizigen auf Festhalten und Mehren seiner Schätze, die des Zornmüthigen auf rücksichtslose Aeusserung seines Unmuthes gerichtet. Bei ihnen ist also nur

zwischen angestrebter und verwirklichter That, nicht aber zwischen der auf das Eine gerichteten Gesinnung und der, folgeweise Anderes ausführenden That, zu unterscheiden. Die Gliederung muss für Strafe und Busse die gleiche bleiben, obwohl in der Hölle nur die verwirklichte That bestraft, im Fegefeuer aber schon die sündhafte Lust gebüsst wird.

XI. Strafe und Busse mehrfacher Sünden.

Inzwischen ist nicht zu verkennen, dass auch Schwachheitssünden andersgenannte, namentlich Bosheitssünden hervorrufen können. Fleischeslust kann zur Gewaltthat gegen das Ziel des Begehrens, oder gegen den als Hinderniss dazwischentretenden Dritten führen u. s. w. Im Fegefeuer läge nun die abstracte Möglichkeit vor, die ursprüngliche Sünde und die mittelbar aus ihr hervorgegangene zweite nacheinander büssen zu lassen, wie es denn an zweifellosen Beispielen solcher in verschiedenen Kreisen gethaner Bussen nicht fehlt.[61])

In den erwähnten Fällen wird aber thatsächlich eine solche Aufeinanderfolge der Bussen ausgeschlossen bleiben. Der infolge sinnlicher Begier verübte Mord passt in keinen der für Schwachheitssünden bestimmten Kreise 3 bis 6; er kann aber ebenso wenig in einen der beiden untersten Kreise eingeordnet werden, denn er ist weder aus Hochmuth, noch aus Neid verübt worden. Es bleibt also nur übrig, ihn, da, wo seine Wurzel liegt, also im obersten Kreise des Berges abbüssen zu lassen.

Für die Hölle ist auch nicht einmal solch abstracte Möglichkeit vorhanden. Alle Höllenstrafen sind nach der Kirchenlehre ewig. Hätte Dante's Minos einen Fleischessünder, der infolge seines Vergehens zum Mörder, vielleicht des Gatten seiner Buhle, geworden war, in den Kreis der Wollüstigen, dessen Strafe

[61]) Purg. XXII, 92.

unter denen der Hölle die gelindeste ist, gesandt, so könnte davon, ihn nach deren Verbüssung, damit er auch noch die schwere Strafe des Mordes erleide, in den Kreis der Gewaltthätigen zu versetzen, keine Rede sein. Es bleibt also nur übrig, ihn wegen aller seiner Missethaten insgesammt von Anfang an dem für die schwerste derselben bestimmten Straforte zu überweisen.

Einen bemerkenswerthen Beleg für die letztere Annahme bieten die Worte, mit denen der Dichter die Strafe der Gewaltthätigen einleitet.[62]) Sie lauten nach der Berliner Ausgabe:

O cieca cupidigia, e ria e folle,
Che sì ci sproni nella vita corta,
E nell' eterna poi sì mal c' immolle!

(O blinde Gier, so thöricht als verderblich,
Die uns zur Sünd' im kurzen Leben antritt,
Und ewiglich zu solcher Qual uns eintaucht.)

Habgier (Geiz) war also der Beweggrund, welcher Tyrannen, Burgherren, Räuber u. s. w. vorzugsweise antrieb, Land und Leute zu schädigen; obgleich aber solche Habgier im vierten Höllenkreise als besondere Sünde bestraft wird, so finden wir jene Gewaltthätigen doch nur hier, wo sie als solche die schwerere Strafe zu erleiden haben.

Noch gewichtiger wird dieser Beweis, wenn man für die erste jener Zeilen eine nur wenig veränderte Lesart annimmt. Die Handschrift, welche, nach der Bibliothek, der sie früher angehörte, noch jetzt *di santa Croce* genannt zu werden pflegt und welcher, nach Dionisi's Vorgang, die Berliner Ausgabe vorzugsweise Glaubwürdigkeit beimisst, bietet allerdings jene Zeile jetzt in der obigen Gestalt; an der Stelle von "*e ria*" hat aber früher etwas Anderes, später durch Rasur unlesbar Gewordenes, gestanden, und am Rande steht, obwohl wieder durchstrichen, "*ed ira*

[62]) Inf. XII, 49.

e folle". In der, wenngleich mit Unrecht, Boccaccio beigemessenen Handschrift (*Cod. B.* der Berliner Ausgabe[63]) finden wir: "*o ira folle*" und mit untergeordneten Veränderungen findet sich diese Lesart in der Handschrift von Monte Cassino, in dem von Fanfani herausgegebenen Commentar eines alten Florentiners und in den Vorlesungen, die Boccaccio über die Hölle gehalten hat. Wäre in diesem einzelnen Falle den allerdings äusserst unzuverlässigen Vergleichungen Scarabelli's zu trauen, so fände sich dieselbe Lesart noch in zwei Trivulzianer Handschriften, darunter in der sehr vorzüglichen, aus dem Belgioioso'schen Nachlass zurückerworbenen, ferner in einer Ambrosianischen und einer der Bologneser Universitätsbibliothek. Endlich bietet der Commentar des Francesco de Buti sie als Variante. — Ist nun, wie ich jetzt anzunehmen geneigt bin, dieser Text der richtige, so haben wir eine noch weitere Sündenhäufung. Der Dichter bezeichnet alsdann mit den Worten:

O blinde Gier, o wahnbethörter Zorn,

als zweiten Grund der im ersten Ringe des siebenten Kreises bestraften Gewaltthaten, den Zorn, der doch schon im fünften Kreise selbständig bestraft wird.

XII. Ketzerei.

Zwei Sünden bedürfen wegen ihrer Eigenthümlichkeit noch einer besondern Besprechung: zuerst die Ketzerei. Auffallenderweise finden wir sie, wie sehr auch die Kirche fast zu allen Zeiten gegen sie geeifert hat, nicht unter den sieben Todsünden des dogmatischen Kanon, und obwohl Dante sie in der Hölle mit der herkömmlichen Feuerstrafe belegt, übergeht er sie doch

[63]) Durch einen Druckfehler schreibt diese Ausgabe die erwähnte Lesart, statt der Handschrift *B.*, der mit *D.* bezeichneten, nämlich der dem Herzog Caetani in Rom gehörenden zu.

im Fegefeuer gänzlich und weist ihr in der Hölle einen ausserhalb seines Sündensystems liegenden Platz an. Nach den vier Schwachheitssünden, aber durch die Mauern der Stadt *Dis* scharf von ihnen getrennt, folgt im sechsten Kreise die Ketzerei. Das Schema der Bosheitssünden, das Virgil im elften Gesange dem Dichter gibt, weist nur nach unten (Vers 16 "im Innern dieses Felsgeklüftes") und berührt die Irrlehre, welche die Wanderer schon hinter sich gelassen, überall nicht, und auch Dante's eigener Rückblick auf die Sünden der obern Kreise (Vers 70—72) übergeht die Häresie mit Stillschweigen. — Sollte der Grund jener so eigenthümlichen Stellung nicht darin zu suchen sein, dass der Dichter, der, wie wir annehmen dürfen, sich selbst Averroistischen Meinungen zugeneigt hatte[64]), wohl wusste, nicht böser Wille, sondern, wenn auch irrendes Streben, nach Wahrheit, sei es was in den meisten Fällen von der für rechtgläubig erachteten Kirchenlehre abführe? Wenn er den Ketzern dennoch ihren Platz nicht unter den Schwachheitssündern, sondern innerhalb der Mauern der Stadt *Dis* anweist, so wird er damit ausdrücken wollen, dass schon in dem Streben, unabhängig von der feststehenden Kirchenlehre auf eigenen Wegen die Wahrheit zu suchen, eine gewisse Ueberschätzung des menschlichen Verstandes liege.[65])

Noch auffallender kann es erscheinen, dass im Purgatorium der Irrgläubigen, die sich bei Lebzeiten der Kirche wieder zugewandt haben, gar nicht gedacht wird. Diejenigen unter ihnen, die sich aus Ueberhebung gegen die Kirchenlehre aufgelehnt haben, die Verächter der Offenbarung, werden wir unter den Hochmüthigen zu suchen haben. Wie verhält es sich aber mit denen, die in redlichem Streben auf Abwege gerathen waren? Wohl nicht ohne Einfluss der Erfahrungen, die Dante an sich

[64]) Dante-Forschungen I, 169 fg.
[65]) Purg. XXXIII, 85. Par. XXIX, 85.

selbst gemacht, allerdings aber in entschiedenem Gegensatz gegen das Verfahren der Inquisition, scheint er von solchen, sobald sie reumüthig der Kirche sich wieder unterworfen hatten, eine besondere Busse nicht mehr zu erfordern, sondern sie denen, die nimmer in ihrem Glauben gewankt haben, ohne weiteres vollkommen gleichzustellen.[66])

XIII. Lässigkeit.

Die zweite Sünde, die noch eine besondere Besprechung erfordert, ist die Lässigkeit, oder nach der in der Kirche üblichen Bezeichnung die *Acidia* (ἀκηδεια). Im Purgatorium wird sie in einem besondern Kreise, dem vierten, gebüsst; ob auch in der Hölle sich ein Strafort für sie nachweisen lässt, ist streitig geworden.

Fragen wir zuerst, was unter diesem Ausdruck zu verstehen sei? Die kirchlichen Schriftsteller bezeichnen als *Acidia* die Unlust an den göttlichen Wohlthaten, namentlich an den Gnadenmitteln; sie stellen sie daher der gottgeweihten Liebe, der *Caritas*, gegenüber. Unser Dichter fasst dieselbe etwas weiter. Nachdem er im siebzehnten Gesange des Fegefeuers[67]) Virgil davon ausgehen lässt,

> . . . . . dass die Liebe
> In Euch der Samen ist jedweder Tugend
> Und jeder Handlung, welche Strafe fordert,

und dann als Liebe zum Bösen das Verlangen nach dem Unheil des Nächsten (Hochmuth, Neid und Zorn) aufführt, fügt er hinzu, die Liebe zum Guten könne durch übermässigen Eifer, oder durch Lässigkeit Tadel verdienen. Letztere, eben im vierten

---

[66]) "Erläuterungen" zur Uebersetzung der Göttlichen Komödie. Purg. XXXI, 58, S. 240.

[67]) V. 103.

Kreis zu büssende Verirrung wird in folgenden Versen näher bezeichnet:

Ein Gut nimmt Jeder wahr, ob auch verworren,
In dem Befriedigung die Seele finde,
Weshalb Jedweder strebt, dies zu erreichen.
Ist lässig Eure Lieb' es zu erkennen,
Ist sie es im Erwerben, so trifft Buss' Euch,
Nachdem Ihr recht bereut, in diesem Kreis.

Dass, wo der Dichter von Lässigkeit "im Erkennen" redet, nur geistige, wenn auch nicht gerade ausschliessend geistliche Güter gemeint sind, ist schwerlich zu bestreiten. Dass aber bei dem "Erwerben" auch an löbliche irdische Güter gedacht sei, scheinen die im achtzehnten Gesange gegebenen je zwei Beispiele von der gegenüberstehenden Tugend und dem aus dieser Sünde entspringenden Unheil zu beweisen. Je eines derselben ist aus der Schrift und je ein zweites aus der Profangeschichte entnommen. Die beiden letzten sind einerseits die Eile Cäsar's, die, den Kampf in Spanien fortsetzenden Pompejaner zu bewältigen und andererseits das ruhmlose Ende, welches diejenigen Gefährten des Aeneas genommen, welche aus Scheu vor weitern Mühsalen, bei Acestes in Sicilien zurückgeblieben waren. Lässigkeit im Erwerben wahrer Ehre, im Vertreten des Rechts u. s. w. wird also, nach Dante's Anschauung, mit zu den Fällen der *Acidia* zu zählen sein.

Streitig ist nun, ob in der Hölle, wie im vierten Kreise Geizige und Verschwender gemeinsame Strafe erleiden, so auch Zornige und Lässige im fünften Kreise verbunden sind. Nachdem der Dichter die sich im Schlamme des Styx einander zerfleischenden Zornigen geschildert hat[68]), fügt er im 117. Verse hinzu:

Doch mögest Du als gleich gewiss mir glauben,
Dass andres Volk noch unterm Wasser seufzet
Und diesen Sumpf die Blasen werfen lässt,
Die Dir Dein Auge zeigt wohin Du's wendest.

[68]) Inf. VII, 110 fg.

Im Schlamme steckend sagen sie[69]): Wir waren
Unmuthig in der süssen lichten Luft,
Weil unser Herz des Trübsinns Qualm benommen;
Jetzt trauern wir mit Recht im schwarzen Moore.

Der vorletzte dieser Verse lautet italienisch:

Portando dentro accidioso fummo.

Aus diesem Adjectiv "*accidioso*" haben nun alle ältern Ausleger entnommen, dass diese Insassen des Schlammgrundes die Lässigen seien, die zu den Zornigen in eben solchem Gegensatze ständen, wie die Geizigen zu den Verschwendern. Auch die beiden Berliner Ausgaben des italienischen Textes haben in ihren Seitenüberschriften sich dieser Ansicht angeschlossen, und ebenso ist sie in Text und Erläuterungen meiner Uebersetzung wiedergegeben. Endlich bietet Scartazzini, indem er die betreffende Stelle aus Boccaccio's Vorlesungen einfach abdruckt, die gleiche Erklärung.[69a])

Der Erste, welcher die Worte "*accidioso fummo*" anders, nämlich für verbissenen, heimtückischen Zorn auffasste, war, soviel ich sehe, Bernardino Daniello; ihm folgten der Pater Pompeo Venturi, Poggiali, und unter den Neuern Philalethes, Paur und Gregorio da Siena.

Allerdings sagt unser Dichter in der dritten der im *Convivio* erläuterten Canzonen Str. V, Z. 5—7 fast wörtlich mit der ebendort angeführten Nikomacheischen Ethik (II, 2 u. 6 im Anfang) übereinstimmend:

---

[69]) Die folgenden viertehalb Zeilen nennt Dante im 125. Verse ein Lied: ("Doch gurgeln sie dies Lied nur in der Kehle, Weil sie's voll auszusprechen nicht vermögen"). Der alte, noch ungedruckte Commentator Benvenuto Rambaldi von Imola nimmt das Wort "*inno*" buchstäblich und macht dazu folgende ergötzliche Bemerkung: "*Nota quod hymnus est laus Dei debita, quae cantatur in ecclesiis et ideo auctor bene dat hymnum istis, quia sacerdotes, quorum est cantare, maxime laborant vitio acidiae et asinitatis, unde tales acidiosi saepe, dum canunt, officium divinum, vix possunt movere labia, et dum dicunt pigriter et tacito murmure "Domine, labia mea aperies", ponunt se ad sedendum.*"

[69a]) Vgl. jedoch oben, S. 288—290 dieses Bandes. — Sc.

. . . . Virtute . . . , è . . ,
Un abito eligente
Lo qual dimora in mezzo solamente

und führt dann im siebzehnten Capitel des Commentars aus, dass jede Tugend zwei feindliche Nachbarn habe, d. h. Laster, deren eins im Zuviel, das andere im Zuwenig bestehe. So sind die feindlichen Nachbarn der Tugend masshaltender Freigebigkeit zur einen Seite der Geiz, zur andern die Verschwendung. Sagt aber Dante von der Busse für Geiz und Verschwendung[70]):

Nun wisse, dass die Schuld, die einer Sünde
Im graden Gegensatze widerspricht,
Mit ihr zugleich ihr grünes Holz hier trocknet,

so liegt es in der That nahe und findet im angeführten Kapitel des Gastmahls eine gewisse Unterstützung[71]), der Sanftmuth gegenüber Zornmüthigkeit und Phlegma, als die zu beiden Seiten benachbarten, in der Hölle miteinander zu bestrafenden Laster aufzufassen.

Dennoch halte ich jetzt die entgegengesetzte Meinung für die richtigere. Wären Zorn und Lässigkeit die rechts und links als Zuviel und Zuwenig der Sanftmuth gegenüberstehenden Laster, so müsste die in der Mitte stehende Tugend dieselbe sein, gleichgültig ob von der einen oder von der andern Seite ausgegangen werde. Die den Zornigen vorgehaltenen Tugendbeispiele müssten also mit denjenigen, welche die Lässigen zur Besserung mahnen, genau zusammenfallen. Das ist jedoch nicht der Fall: der Phantasie der Zornigen stellt sich als Vorbild die Sanftmuth der Heiligen Jungfrau dar, als sie nach langem Suchen den Jesusknaben im Tempel findet, sowie ferner die des Pisistratus gegen den Jüngling, der auf öffentlicher Strasse dessen Tochter geküsst hatte.[72])

[70]) Purg. XXII, 49.

[71]) "*La settima è Mansuetudine, la quale modera la nostra ira e la nostra troppa pazienza contra li nostri mali esteriori.*"

[72]) Purg. XV, 85 fg.

Den Lässigen werden dagegen vorgeführt der schon erwähnte Eifer, mit dem Cäsar gegen die Pompejaner zog und die Eile, mit welcher Maria, um Elisabeth zu besuchen, auf das Gebirge ging.[73]) Nun ist aber ebenso wenig abzusehen, wie die zuletzt erwähnten Beispiele zugleich einen erziehenden Einfluss auf die Zornigen hätten haben können, als die erstgedachten zugleich geeignet wären, die Lässigen zur Besserung aufzufordern. Ebenso sind auch die Seligpreisungen in beiden Kreisen verschiedene: für die Zornigen die siebente[74]), für die Lässigen aber die zweite[75]) der Bergpredigt.

Schliesslich ist noch eines Grundes zu gedenken, der sich der Bestrafung der Lässigen in der Hölle, wenigstens in der eigentlich sogenannten, entgegenstellen dürfte. Wie oben nachzuweisen versucht ist, straft die Hölle nicht sündhafte Gesinnung, sondern nur sündhafte Thaten. Nun ist es aber doch schwerlich eine Thatsünde zu nennen, sich zur werkthätigen Begeisterung für Vaterland, für Ehre u. dgl. nicht aufzuschwingen, ja auch nicht einmal, im Streben nach geistlicher Erkenntniss leicht zu erlahmen. Nicht in die Hölle gehören sie, wohl aber finden sie ihren Platz unter

> . . . . den unwürdigen Geistern derer,
> Die ohne Lob gelebt und ohne Schande[76]),

wo "Erbarmen und Gerechtigkeit sie verschmäht", und eben hierhin hat schon Daniello, dem Philalethes und Paur beistimmen, sie verwiesen.

---

[73]) Purg. XVIII, 100 fg.
[74]) Purg. XVII, 68.
[75]) Purg. XIX, 50.
[76]) Hölle III, 35.

Zur Matelda-Frage.

Von

Louis Paquelin,

Benedictiner zu Solesmes.

Der Herr Verfasser, auf den sich meine Schlussbemerkung, S. 178 des dritten Bandes des Dante-Jahrbuchs, mitbezog, antwortete mir, auf Zusendung jenes meines Aufsatzes, mit einem Schreiben, aus dem ich Folgendes mittheile, indem ich einige Verweisungen unten hinzufüge.

E. Boehmer.

. . . Je n'avais d'abord pensé qu'à publier une nouvelle édition de Ste. Gertrude, et c'est par là que je commençai mes travaux, sans que personne soupçonnât qu'il y eut quelque relation entre les "Insinuations" et le livre de la "Grace Spirituelle" beaucoup moins connu. Je trouvai à S. Gall un manuscrit de Ste. Mechtilde qu'on donnait comme de Ste. Gertrude. Ce manuscrit conforme à celui de Leipzig, me prouva d'abord que Ste. Mechtilde avait survécu à sa sœur l'abbesse Gertrude. D'autre part, l'auteur des "Insinuations" survit à Ste. Mechtilde dont il raconte la mort Liv. V, c. 6 et 7.[1]) Ce n'était donc pas l'abbesse Gertrude, mais une autre Gertrude, et en effet, cette autre Gertrude est la bonne, c'est-à-dire est la seule à qui appartiennent les révélations du livre des "Insinuations".[2]) Une lecture superficielle du chap. I du Livre V. où est raconté la

---

[1]) Jahrbuch, III, 143 fg.

[2]) Jahrbuch, III, 139 fg. ist das zweite Buch des Gertrudenbuchs der Aebtissin zugeschrieben.

maladie et la mort de l'abbesse. Gertrude, a été, à mon avis, la cause de la méprise. Aussi *toutes* les éditions imprimées, et surtout les traductions allemandes, françaises, italiennes, espagnoles, ont elles faussé l'idée qu'on devait se faire de cette Gertrude, lui donnant a leur gré le titre d'Abbesse, que la première édition de Lansperg, ou plutôt de son ami Loher, Cologne 1536, s'était bien gardée de lui attribuer. Dans les traductions on a forcé le sens original, et de là, depuis 1594 et plus tôt, s'est enracinée l'erreur qui veut que Ste. Gertrude la voyante ait été abbesse. Non. L'abbesse est un personnage différent, qui n'as pas eu de visions; c'est Gertrude de Hackeborn, sœur d'Albert et Ludwig. Elle est élue abbesse en 1251, à l'âge de 19 ans, et meurt en 1291, au commencement de l'année, durant une maladie de sa sœur Mechtilde, maladie qui dure de Noël à la fin du Carême, "Geistliche Gnade", Lib. II, c. 26. 30. Sainte Mechtilde alors commence à parler de ses révélations, étant déjà âgée de 50 ans, Lib. I, c. 1. C'est Ste. Gertrude la voyante qui a été reconnue comme canonisée seulement en 1608 etc. v. Benoît XIV de Canonizat. Lib. I, c. 41. L'abbesse ne l'a pas été.

Sainte Mechtilde dont il est question si souvent dans le Livre des "Insinuations" est désignée comme *voyante*, *Cantrix*, et qualifiée *Domna*, tandis qu'en parlant des autres Moniales, on dit simplement *Soror*. Une vieille édition allemande du livre de Ste. Gertrude, chez Loher à. Leipzig, 1505, intitulée "Das Buch der Botschaft" etc., très mal redigée, contient *ad calcem* un récit très détaillé de la dernière maladie et de la mort de Ste. Mechtilde, le 19 novembre. J'ai retrouvé le même récit en latin dans un manuscrit du "Liber Specialis gratiae", à Wolfenbüttel, manuscrit qui a appartenu à Matth. Flac. Illyricus, qui en a tiré des déductions forcées.[3]) Pour connaître

[3]) Vgl. Jahrbuch, III, 152.

l'année de la mort de Ste. Mechtilde, — le jour de Ste. Elisabeth 19 novembre après l'ant. dernier dimanche après la Pentecôte, *Si iniquitates*, convient aux années 1299, 1310.[4]) C'est à 1299 qu'il faut s'arrêter. Pourquoi? Le livre des "Insinuations" de Ste. Gertrude a été écrit, sauf le II Livre, après la mort de Ste. Mechtile, qui y est rappelée surtout au livre V. et aussi dans les précédents; or d'après le "Prologue" du Livre des "Insinuations", prologue donné par les manuscrits de Vienne et de Mayence, et aussi par les premières éditions de Lanspergius, ce livre a été composé à deux époques: la première *post octavum susceptae gratiae (visionum) annum scripta est; altera vero anno vicesimo consummata.* Une autre inscription mise en tête des vieilles éditions, dans l'Epitre Apologétique de Lansperg et que j'ai également trouvée dans les manuscrits, porte: *Dum annus a nativitate Christi agebatur millesimus ducentesimus octogesimus nonus, hic liber per Sanctimonialem quandam scribi coeperat.* Ainsi dit Lansperg. Les manuscrits disent *Anno Domini MDDLXXXIX divina exuberante gratia libellus iste initium habuit.* La première partie (Liv. II.) ayant été écrite en 1289, et l'autre douze ans après, selon la première indication du Prologue, c'est en 1301 que le livre fut achevé[5]), — j'en excepte le premier livre qui a dû être écrit après la mort de Ste. Gertrude elle-même, — et Ste. Mechtilde étant morte à l'époque de cette dernière rédaction des visions, force nous est de nous arrêter à 1299 le 19 novembre. Le récit de sa dernière maladie, dont je vous ai parlé, lui donne 57 ans de vie lorsqu'elle fut atteinte de cette maladie ce qui concorde assez avec l'époque de 50 ans d'âge qu'elle avait en 1291, époque de la mort de sa sœur et de la manifestation de son esprit prophé-

---

[4]) Jahrbuch, III, 138.

[5]) Jahrbuch, III, 142 ist angenommen, dass nur erst das jetzige zweite Buch um 1301 abgeschlossen war.

tique. Ainsi nous voilà déjà en possession de Ste. Gertrude et de Ste. Mechtilde, non sœurs, mais amies, et de la même maison de Helffta. Des cicronstances racontées dans le chap. I du Liv. II. des "Insinuations", et du Liv. I sur l'élection impériale du mois de mai 1292[6]), nous fixent aussi, sur l'âge et l'époque de la naissance de Ste. Gertrude, née le 6 janvier, 8 + 25 ans avant l'an 1289 = 1256. Ste. Mechtilde est née en 1241, et l'abbesse Gertrude en 1232.

De sœur Mechtilde il est question dans le livre de la "Grâce Spirituelle" aux endroits, que vous citez de votre mémoire[7]), mais pas au chap. 3, Liv. V. qui est une sœur Mechtilde aussi, mais différente de celle dont on parle aux chap. 6 et 7 suivants, qui est celle du "Fliessende Licht": "in Adlern ihr beschaulich Herz".[8]) Je n'ai pas vu que vous ayez cité ce qu'en dit Ste. Gertrude au Liv. V, ch. 10[9]), on ne peut rien de plus convaincant, si bien que ce passage m'avait donné envie de chercher le livre en question et que je reconnais dans le "Fliessende Licht" du P. Gall Morel et le "Lux divinitatis", manuscrit de Bâle. Au reste, d'après le manuscrit (XIVe siècle) impossible d'en douter, puisque dans le chapitre d'introduction sur la personne qui eut en révélations, il dit: *Eandem post multas tribulationes in senectute vita sanctimonialium in Helpede assumpta et per annos XII commorata omnium virtutum perfectione floruit.* La VIIe partie de l'Allemand d'Einsiedeln manque totalement dans les deux manuscrits latins de Bâle, et d'après ce que j'ai entrevu, les visions y ont plus de rapport avec la vie monastique, où l'auteur se dit engagé ch. 4. 5. 14. 53 etc. et tout ce Liv. VII a dû seul être écrit à Helffta, tandis

---

[6]) Jahrbuch, III, 130.

[7]) Jahrbuch, III, 123 fg.

[8]) Jahrbuch, III, 125.

[9]) Ist Jahrbuch, III, 150 auf Mechtilde von Hackeborn bezogen worden.

que les six premiers l'ont été lorsqu'elle était dans le monde, ni Dominicaine, qu'elle n'a jamais été, ni Béguine dans le sens strict du mot, mais personne pieuse, vivant seule d'aumônes à Magdebourg. J'aurais bien voulu, cher Monsieur, avoir la dissertation que vous cites souvent de Preger ...

... Que Ste. Mechtilde soit la Matelda de Dante, c'est pour moi certain: vous le démontrez parfaitement aux amateurs qui connaissent bien le grand poète florentin. Je me contente de vous signaler le chap. 2 du Livre II. *Asperges me*, du Liv. de la Grâce Spirituelle, et ce que Dante dit au ch. XXXI et enfin au dernier XXXIII.[10]) Le doute n'est plus possible. Ste. Mechtilde étant morte en 1299, son livre a pu arriver à Florence avant la composition du chant du Purgatoire, et vous-même en donnez la preuve dans ce passage du Décameron où l'on ne s'attendait guère à trouver Ste. Mechtilde. *La lauda di Donna Matelda* convient à l'œuvre et à la personne de Ste. Mechtilde, toujours appelée *Domna* et pas Soror comme les autres; et qui fait de la louange, *Laudes*, son œuvre principale, cf. c. 41 du manuscrit de Wolfenbüttel ou celui de St. Gall. C'est une *Lauda*, dont on pouvait faire une prière volante que les moines de Florence pouvaient distribuer à ce bon artisan en reconnaissance de ses services.

La sœur Mechtilde avait pour frère consanguin un Frère Dominicain appelé Balduinus, dont il est question au livre VI, c. 42 du "Fliessende Licht". Ce bon religieux était si assidu que Sœur Mechtilde dut tempérer son zèle pour le travail. D'après une note à la marge du manuscrit latin de Bâle, ce frère Balduinus écrivit la Bible dont les Dominicains de Halle se servaient pour lire pendant le repas. Ne l'auriez vous pas dans votre bibliothèque?

D'après le livre de la "Grâce Spirituelle", les Dominicains

---

[10]) Jahrbuch, III, 161 fg.

avaient de fréquentes relations avec le monastère de Helffta, ils y prêchaient, dirigeaient les Religieuses. Un ordre alors si renommé et une maison aussi fameuse ne pouvaient rester longtemps étranger l'un à l'autre. La sœur Mechtilde à qui ses révélations attirèrent beaucoup de tribulations, avait été dirigée par les Dominicains la plus grande partie de sa vie. Sans doute pour mettre une fin à ses persécutions et lui assurer une position tranquille et conforme à ses goûts, les Dominicains la firent entrer à Helffta, où d'après Ste. Gertrude, Liv. V, 10, elle ne put convaincre tout le monde de la vérité de ses révélations. Le frère Dominicain qui a recueilli et distribué en six livres les révélations que Sœur Mechtilde avait écrites *propria manu*, est appelé dans le manuscrit latin *Frater Heinricus dictus de Halle, lector Rupinensis.*[11])

Je reviens à l'Abbaye de Helffta, et vous envoye la liste des abbesses, telle que j'ai pu la former avec Moser, Franke, Niemann et le Copialbuch des archives de Magdebourg. J'incline à croire que Rodardsdorff était entre Eisleben et Hellbra[12]); on le quitta parcequ'on y manquait d'eau, ce qui convient à cet endroit, où l'on ne resta ainsi que provisoirement; ce qui peut être la raison pour laquelle il n'en reste aucun vestige.

---

[11]) Ohne Zweifel zu beziehen auf den Ort Ruppin. Ueber das Manuscript vgl. Jahrbuch, III, 106. 142.

[12]) Jahrbuch, III, 139.

Zur Matelda-Frage.

Von

Dr. J. A. Scartazzini.

Die Streitfrage über das holde, schöne Weib, "die einsam vor sich hinging"[1]) und von Beatrice Matelda genannt wird[2]), ist erst neuern Datums. Soweit ich mich erinnere, hat der Jesuit Venturi zum ersten male den Gedanken geäussert, es sei schwer zu wissen, wen Dante damit gemeint habe.[3]) Alle seine Vorgänger, von dem ältesten uns bekannten Dante-Ausleger, Jacopo della Lana, an, erkannten in dieser Matelda Gregor's VII. berühmte Freundin, die im Jahre 1115 gestorbene Markgräfin Matelda von Tuscien. Ob Venturi von den Schwierigkeiten, welche dieser Ansicht entgegenstehen, irgendeine Ahnung hatte, oder aber jene skeptische Bemerkung nur zufällig hinwarf, vermag ich nicht zu sagen. Er selbst hat keine andere Matelda vorgeschlagen, sondern ist bei der blossen Skepsis stehen geblieben, ein Beispiel, das auch von Andern nachgeahmt wurde. Einige neuere

---

[1]) Purg. XXVIII, 40 fg.

[2]) Purg. XXXIII, 119.

[3]) *Divina Commedia* ecc. (Verona 1749), II, 293: "*Chi poi ella si sia è difficile il risaperlo.*" So auch schon in der ersten Ausgabe (Lucca 1732), II, 235.

Ausleger leugneten einfach die reale Existenz der Matelda und fassten dieselbe als blosse Personification einer Idee, als ausschliesslich allegorische Gestalt. Andere gingen hinwiederum auf die Jagd nach Matelden, um die rechte zu entdecken. Michelangelo Caetani, Herzog von Sermoneta, glaubte sie in der Enkelin Widekind's, der Gemahlin König Heinrich's des Städtegründers und Mutter Otto's des Grossen entdeckt zu haben, — eine Meinung, die er jüngst wieder zu verfechten sich bemüht hat[4]) und der es nicht an Anhängern gefehlt, obwohl es hinlänglich bekannt sein sollte, dass dem Dichter deutsche Vorgänge und Personen vor Otto I. gänzlich fern lagen und dass selbst die Chronisten mit einem Sprunge von Karl dem Grossen auf Otto überzugehen pflegten. Dass Dante, der den Namen dieser Matelda weder in der *Aurea legenda* des Jacobus a Voragine, noch in den Anhängen zu derselben fand, die alte Biographie der Königin, oder was Widekind und Thietmar über sie berichten, gekannt habe, ist nicht eben wahrscheinlich. In Deutschland hat man, nach Lubin's Vorgang, hin und wieder in der einen oder andern von zwei Ordensschwestern des Klosters Helfta bei Eisleben Dante's Matelda finden wollen. Hinwiederum glaubten Andere sie in der *Donna gentile* der *Vita Nuova*, oder in jener Freundin Beatrice's, auf deren Tod Dante das Sonett: *Piangete amanti, poi che piange Amore* dichtete, oder in Madonna Vanna, der Geliebten Guido Cavalcanti's, gefunden zu haben. Man hatte also nicht weniger als sieben Matelden zur Auswahl, wovon jede darauf Anspruch machte, das leibliche Original der Dante'schen Matelda zu sein, nämlich die Markgräfin von Tuscien, die Mutter Otto's I., die zwei Nonnen von Helfta, die *Donna gentile*, die Freundin Beatrice's und endlich Guido Cavalcanti's Geliebte.

Der ausführliche Excurs über Dante's Matelda im zweiten

---

[4]) In der Schrift: *Tre chiose nella Divina Commedia di Dante* (Rom 1876).

Bande der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia*[5]) hat über die ganze Frage einen, wie mich dünkt, nahezu erschöpfenden Bericht erstattet, alle Ansichten angeführt, ihre Vertreter genannt, ihre Gründe angehört und geprüft. Das Resultat der langen und mühsamen Untersuchung war, dass keine der bisherigen Ansichten probehaltig und sowohl der reale Typus der Matelda des irdischen Paradieses als auch deren allegorische Bedeutung anderswo gesucht werden müsse.

Es ist doch wohl nicht zu viel behauptet, wenn ich sage, dass durch jene Abhandlung die Frage in ein neues Stadium getreten ist. Denn wenn Bartsch die alte Ansicht wieder auffrischt[6]) und Pfleiderer sich nicht zu entscheiden entschliessen kann[7]), so ist mit grosser Wahrscheinlichkeit anzunehmen, dass diese beiden Forscher jene Abhandlung noch nicht kannten. Hingegen haben die, welche von derselben Notiz nahmen, bereitwilligst eingeräumt, dass sie, wenigstens ihrem negativen Theile nach, die Frage zu einem vorläufigen Abschluss gebracht habe. Ich nenne in dieser Richtung zuerst Witte, unstreitig die erste Autorität auf diesem Gebiete. In beiden ersten Ausgaben seiner Uebersetzung der *Divina Commedia* hatte sich dieser grosse Forscher mit einem kurzen Referate begnügt, selbst aber keine Entscheidung zu treffen gewagt.[8]) Nach dem Erscheinen des

---

[5]) S. 595—617.

[6]) Bartsch zu Purg. XXVIII, 42: "Es ist Mathilde, wie Lea ein Bild des thätigen Lebens, wie Beatrix der Rachel entspricht. Gemeint ist wohl die Markgräfin Mathilde von Toscana, die Freundin Gregor's VII., die für die Kirche sehr thätig war."

[7]) Pfleiderer, in seiner Umarbeitung der Streckfuss'schen Uebersetzung, zu Purg. XXVIII, 40 meint ebenfalls, Matelda sei das Bild des thätigen Lebens und fährt sodann fort: "Nicht so sicher zu bestimmen ist, wer diese Matelda ursprünglich gewesen, welche die ihr zu Grunde liegende historische Person sei?" Am wahrscheinlichsten findet Pfleiderer Notter's Ansicht, wonach Matelda keine andere als die *Donna gentile* der *Vita Nuova* sei.

[8]) Zu Purg. XXVIII, 40 (S. 638 der Octavausgabe).

zweiten Bandes der Leipziger Ausgabe äusserte er sich über die Ergebnisse jener Abhandlung in wesentlich zustimmendem Sinne[9]) und in der neuen Auflage seiner Uebersetzung hat er zu Purgatorio XXVIII, 40 einen längern Excurs beigefügt[10]), der jener Abhandlung fast Schritt für Schritt folgt und dessen Resultate nicht sehr wesentlich davon abweichen. Ich werde auf diesen Excurs noch später zurückkommen. Ferner ist Schuchardt zu nennen, der ebenfalls mit den negativen, zum Theil auch mit den positiven Resultaten jener Abhandlung einig zu sein erklärt.[11]) Auch in Italien hat man wenigstens so viel zugegeben, dass die Sache der Markgräfin von Tuscien nunmehr als verloren zu betrachten sei.[12]) Nirgends hingegen ist auch nur der Versuch gemacht worden, die eine oder die andere der verschiedenen vorhin genannten Matelden, welche aus Dante's Gedicht hinausgewiesen wurden, zu retten. Nur die eine unter ihnen, die gewiss am allerwenigsten das Recht hat, als Dante's Matelda angesehen zu werden, die Enkelin Widekind's hat ihren alten Kämpen noch nicht verloren. Derselbe steht aber ziemlich ein-

---

[9]) Allgemeine Zeitung, 1875, Beilage Nr. 229, S. 3602: "Aus dem Purgatorio verdient besonders hervorgehoben zu werden der ausführliche und ebenso eingehende, als namentlich in seiner Polemik überzeugende, Excurs zum XXVIII. Gesang über die Bedeutung der Matelda. Auch an meinem Theil halte ich dafür, dass eine anmuthige Florentinerin Zeitgenossin des Dichters, vermuthlich aus dem Kreise der Freundinnen Beatrice's, der Kern ist um den die allegorische Matelda sich krystallisirt hat."

[10]) II, 220—226.

[11]) Zarncke's Literarisches Centralblatt, 1877, Nr. 5, S. 153: "In dem Excurs über Matelda ... gehen wir mit dem Herausgeber ohne Widerspruch, soweit er die Matelda zwar als eine wirkliche Persönlichkeit betrachtet, aber als eine, die nicht in der allgemeinen Geschichte, sondern nur in Dante's Privatleben eine Rolle gespielt hat."

[12]) *Nuova Antologia.* Serie II, Vol. II, S. 201 (Mai-Heft 1876): "*Ad ogni modo sia questa o quella la Matelda dantesca fra le tante che vengono proposte, come si vede dalle più che venti fitte pagine, che lo Scartazzini consacra all' esame critico della controversia, certo è che la causa della Gran Contessa appare omai quasi perduta.*"

sam da und hat sehr wenig Aussicht, Anhänger für seine Ansicht zu gewinnen.

So weit wären wir also gekommen, dass man nunmehr einzusehen und zuzugeben beginnt, Dante's Matelda müsse in dem engen Kreise der Freundinnen Beatrice's gesucht werden. Da der kritisch-negative Theil des erwähnten Excurses so weit ersichtlich allgemeine Zustimmung gefunden hat, scheint es nunmehr überflüssig, gegen jene sieben Matelden weiter zu kämpfen. Gegen Todte führt man keinen Krieg. Nur wenn man die eine oder die andere wieder auferwecken wollte, werde ich noch auf dem Platze sein und den Schlachtruf ertönen lassen: Was todt ist, soll todt bleiben. Hier beschränke ich mich daher auf wenige kritische Bemerkungen, um sodann die positiven Resultate meiner Untersuchungen nochmals darzustellen, zu begründen und gegen etwaige bis dahin gemachte Einwürfe zu vertheidigen.

Drei Fragen sind es, welche bei der Matelda im göttlichen Hain auf den Höhen des Büsserlandes in Betracht kommen. Erstens: Ist Dante's Matelda eine blosse Personification, oder ist sie zugleich eine reale Gestalt? Zweitens: Wenn sie eine reale Gestalt ist, wo haben wir sie, in der Geschichte oder in der Umgebung des Dichters, zu suchen — mit andern Worten: Wer ist diese Matelda? Drittens: Welches ist die allegorische Bedeutung der Matelda? Die Beantwortung dieser drei Fragen bezeichnet den Gang der Untersuchung.

Was die erste dieser drei Fragen anlangt, ist man so ziemlich darüber einig, dass Matelda eine historische Person sei, welche der Dichter mit allegorischer Bedeutung bekleidet hat. Nur Wenige halten sie für eine blosse Abstraction. Als zu diesen Wenigen gehörend, wird in der Leipziger Ausgabe[13]) zuerst Brunone Bianchi genannt. In seinem Commentar zur *Divina*

[13]) II, S. 598.

Commedia und zwar in der von mir früher benutzten Ausgabe vom Jahre 1863 hatte Bianchi in der That geschrieben: "*Questa Matelda è posta per figura della vita attiva. Che nel senso letterale sia la contessa Matilde di Toscana non par probabile, perchè Dante cantore dell' Impero e sostenitore de' diritti imperiali, difficilmente avrebbe messo in sì bella luce una donna, che ognuno sa quanto fu tenera del Papa a danno dell' imperatore, e come poi lasciò tutt' i suoi Stati alla Chiesa. Ma se questa non è, mal si può indovinare chi sia; e credo bisognerà ritenerla come pura idea.*[14]) Also: weil Dante's Matelda nicht wohl die Markgräfin von Toscana sein kann und es sonst nicht leicht ist zu errathen, wer sie sei, darum muss sie eine blosse Idee sein! Es liegt doch auf der Hand, dass dieser Grund keiner ist. Auch wenn wir wirklich gar nicht zu errathen vermöchten, wer diese Matelda sei, würde uns dieser Umstand noch keineswegs zu der Annahme berechtigen, dass sie nichts anderes als eine blosse Abstraction, als eine rein allegorische Gestalt sei. Brunone Bianchi ist übrigens selbst von dieser Ansicht zurückgekommen. In der Ausgabe vom Jahre 1868, der letzten, die er besorgt hat, ist er zum Verfechter der leiblichen Realität der Matelda geworden[15]), und gesellt sich zu der grossen Schar derer, welche in derselben Gregor's VII. Freundin wiederfinden. Barelli bleibt gleichfalls bei der blossen allegorischen Bedeutung stehen, führt aber nicht blos keine Gründe für die Annahme, dass Dante's Matelda reine Abstraction sei, an, sondern er spricht eine solche Annahme nicht einmal aus, sodass man vermuthen kann, er habe sich einfach mit dieser Frage nicht befassen

[14]) S. 487 zu Purg. XXXIII, 119.

[15]) "*Ma poichè abbiamo veduto che tutte le altre donne introdotte da Dante ad agire nel Poema come idee, sono state prima persone storiche quali Maria Vergine, Santa Lucia, Rachele ecc. è da credere che anche Matelda sia tale.*" *Divina Commedia*, 7. Aufl., (Florenz 1868), S. 499. 500, zu Purg. XXXIII, 119.

wollen.[16]) Der Dritte im Bunde, Hermann Grieben, sagt einfach: "Die alten Ausleger waren der Meinung, dass diese Mathilde die Markgräfin von Toscana sei. Das ist aber unmöglich, weil ja diese gerade das gethan, was Dante so schwer verdammt. Wahrscheinlich ist die schöne Frau eben nur das Sinnbild geläuterter Erkenntniss *(mathesis)*."[17]) Das wäre, soweit mir bekannt, alles, was für jene Annahme bis dahin geltend gemacht wurde.

Man sieht, dieselbe steht auf sehr schwachen Füssen. Eigentliche Gründe werden keine dafür angeführt und so haben wir auch keine zu widerlegen. Es fehlt dagegen nicht an Beweisen, um die leibliche Realität der Matelda zu zeigen. Dafür spricht schon ihr Name, — ein Name, der unter den Lebenden auch in jener Zeit keineswegs ungebräuchlich war. "Matelda's Name", sagt Goeschel[18]) mit Recht, "weiset nach der bestimmten Theorie des Dichters, auf eine buchstäbliche Wirklichkeit aus der untern Gemeinde. So wenig wie Lucia (Inf. II, 100, Purg. IX, 55, Par. XXXII, 137, Conv. III, 5), so wenig ist Matelda ein blosser Name für die abstracte Allegorie." Es ist in der That die Art des Dichters, reale Persönlichkeiten (wie z. B. Virgil, Beatrice, Lucia, Cato u. s. w.) mit allegorischer Bedeutung zu bekleiden, nicht aber umgekehrt rein allegorischen Gestalten einen Namen aus der Wirklichkeit beizulegen. Nirgends in der ganzen *Commedia* begegnen wir einer solchen Gestalt, die einen irdischen Namen trüge. Die drei und vier Frauen (Purg. XXIX, 121 fg.), die Symbole der sieben Tugenden, werden nicht etwa durch Namen, sondern einzig durch ihre Zahl und durch die Farben ihrer Kleidung bezeichnet und von einander unterschieden, im Uebrigen treten sie ohne irdischen Na-

[16]) Barolli, *L'Allegoria della Divina Commedia* (Florenz 1864), S. 144 fg.

[17]) Grieben, Dante Alighieri. Studie (Köln 1865), S. 68.

[18]) Vorträge und Studien über Dante Alighieri (Berlin 1868), S. 89.

men auf. Matelda hat dagegen einen menschlichen Namen; denselben muss sie aus der Welt mit hinüber gebracht haben und muss sie daher eine historische Person sein.[19])

Es ist allerdings zuzugeben, dass Matelda's Züge, wie ich bereits im mehrerwähnten Excurs hervorhob, nicht so deutlich, noch so charakteristisch sind, dass wir sie sofort wieder zu erkennen vermöchten. Sie hat etwas Geistiges, etwas Aetherisches, diese Gestalt, und dies scheint sie freilich der gemeinen Wirklichkeit zu entrücken. Aber was beweist das? Doch nichts mehr, als dass wir die Matelda nicht unter den historischen Persönlichkeiten zu suchen haben, deren Züge in der Weltgeschichte aufbewahrt worden sind. Dass sie aber überhaupt keine reale Persönlichkeit sei, könnte nur dann angenommen werden, wenn ihr Bild gar keine menschlichen Züge an sich tragen würde. Dem ist aber nicht also. Die Zeichnung ihres Charakters weist Züge auf, welche, wie Boehmer sehr richtig sagt[20]), nicht aus dem Wesen einer allegorischen Figur hervorgehen würden, sondern nur willkürlich könnten hineingetragen worden sein.

Dante's Matelda muss also eine historische Person sein. Aber wer ist sie? Damit kommen wir zu unserer zweiten Frage. Wo haben wir sie zu suchen? Wo finden wir sie?

Bevor wir diese Frage beantworten, wollen wir uns ihr Bild, wie es Dante gezeichnet hat, näher ansehen.

Erstens: **Dante's Matelda strahlt in der Schönheit und Blüte der Jugend.** Des Dichters Schilderung lässt durchaus keinen Zweifel darüber aufkommen. Man lese die bezüglichen Verse (Purg. XXVIII, 37—75) und man wird sich von der Richtigkeit dieses Satzes sofort überzeugen. Sie geht singend einher und wählt sich Blumen aus, — eine Beschäftigung, welche sich sehr wohl für ein junges Mädchen, nicht

---

[19]) Vgl. Goeschel, a. a. O., S. 88.
[20]) Dante-Jahrbuch, III, 101.

aber für eine ehrwürdige Matrone ziemt. Dante redet sie "schönes Weib" *(bella donna)* an: eine sehr passende Anrede, wenn er ein junges Mädchen vor sich hatte, höchst unpassend dagegen, wenn er sich einer ältern Dame gegenüber befand, höchst unpassend auch einer Ordensschwester gegenüber. Ihr Anblick erinnert Dante an Proserpina in dem Momente, da sie von Pluto geraubt ward. Auch das setzt schlechthin voraus, dass diese Matelda weder eine ehrwürdige Matrone noch auch eine Ordensschwester, sondern ein schönes junges Mädchen ist. Sie wendet sich auf den rothen und gelben Blumen zu dem Dichter

So wie beim Tanze sich ein Mägdlein wendet,
Die Sohlen hart am Grund und aneinander,
Und einen Fuss kaum vor den andern setzet.[21])

Wem in aller Welt wird es je einfallen, eine ältere Dame oder eine Nonne mit einem tanzenden Mägdlein zu vergleichen? Schon dieser Eine Vergleich würde völlig hinreichen, unsern Satz, dass Dante's Matelda ein Mädchen in der Blüte der Jugend ist, vollständig zu beweisen. Aber es folgt noch ein zweiter Vergleich. Matelda wendet sich zum Dichter — der Jungfrau, welche sittsam den Blick zu Boden schlägt, in Allem gleichend[22]), eine Vergleichung, welche hinwiederum nur auf ein junges Mädchen passt.

Unser erster Satz dürfte somit bewiesen, vollständig bewiesen

---

[21]) Purg. XXVIII, 52 fg.:

Come si volge, con le piante strette
A terra ed intra sè, donna che balli,
E piede innanzi piede appena mette,
Volsesi in sui vermigli ed in sui gialli
Fioretti verso me — — —

Im Text nach der Uebersetzung von Witte.

[22]) Ebenda Vers 56. 57:

— — — non altrimenti
Che vergine, che gli occhi onesti avvalli.

sein. Dante's Matelda ist also ein junges, schönheitsstrahlendes Mädchen. Was folgt aber daraus? Einfach, dass weder die Markgräfin von Toscana, noch die Tochter des sächsischen Grafen Dietrich, weder die Benedictinerin im Kloster Helfta, noch ihre Ordens- und Namensschwester Dante's Matelda sein können. Mathilde von Toscana war geboren im Jahre 1046 und starb 1115 im Alter von 69 Jahren. Und sie sollte die Frau sein, die Dante als "schönes Weib" anredet, deren Anblick ihn an Proserpina erinnert, die er mit einem tanzenden Mägdlein und mit einer Jungfrau vergleicht, welche die Augen sittsam niederschlägt?! Welche Monströsität! Die Mutter Otto's des Grossen war seit 909 mit König Heinrich I. von Deutschland vermählt und starb am 14. März 968. Sie musste also in einem Alter von etwa 80 Jahren stehen. Und das sollte Dante's Matelda sein?! Mechthild von Magdeburg starb um 1277 im Alter von 65 Jahren.[23]) Und eine fünfundsechzigjährige Nonne sollte das schöne Weib, dem tanzenden Mägdlein gleich, sein?! Mechthild von Hackeborn wurde über 50 Jahre alt.[24]) Und sollte etwa diese mehr als funfzigjährige Nonne Dante's Matelda sein?! Ich wiederhole es kühnlich: alle diese Annahmen sind monströs, sie grenzen an Absurdität und Lächerlichkeit. Hätten sich doch die Forscher die Mühe genommen, zuerst das Bild, welches Dante von seiner Matelda entwirft, etwas genauer anzusehen, sie würden schwerlich auf solche Abwege gerathen sein. Wäre Dante's Matelda eine von diesen Vieren, er würde sie uns ganz anders

---

[23]) Vgl. Preger, Dante's Matelda. (München 1873), S. 21.

[24]) Vgl. Das Buch der Geistlichen Gnaden u. s. w., Cap. I (bei Lubin, *La Matelda di Dante.* Graz 1860, S. 59): "Doch die Ding, so ihr der Herr vnder der Zeit, biss sie ihres Alters fünfzig Jahr alt war, hat offenbaret u. s. w." Uebrigens ist diese Mechthild erst um 1310 gestorben (vgl. Preger, a. a. O., S. 12) und kann schon desshalb Dante's Matelda nicht sein, da er in den jenseitigen Reichen nur Leuten begegnet, die bereits vor der Epoche seiner Vision (1310) verstorben waren. Inf. XXXIII, 118 fg. bildet hiervon die einzige Ausnahme, die aber auch als solche bezeichnet wird.

geschildert haben, würde sie uns als eine ehrwürdige Matrone vorgeführt haben

> Nach ihrem Aussehn solcher Ehrfurcht würdig,
> Wie grössre nie ein Sohn der Mutter schuldet.[25])

Doch ich will den Gegnern zu Hülfe kommen und ihnen eine Thüre öffnen, durch welche sie hinausschlüpfen können. Wir befinden uns ja mit unserm Dichter nicht im diesseitigen Leben, sondern im jenseitigen. Dante wird also wohl in Bezug auf die äussere Gestalt der Bewohner der jenseitigen Reiche den Vorstellungen der Meister, denen er sonst zu folgen pflegt, sich angeschlossen haben. Und haben die Scholastiker nicht gelehrt, dass die Seligen alle im Jugendalter auferstehen werden? Da schlage man den Heiligen von Aquino auf, er sagt ja: "*Homo resurget absque omni defectu humanae naturae; quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter: uno modo quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia jam ab ultima perfectione recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus. Et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimae perfectionis, qui est in juvenili aetate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi.*"[26]) Demnach werden auch die in vorgerücktem Alter verstorbenen Frauen im Jenseits gleichwohl in der Blüte der Jugend erscheinen und Dante's Matelda kann im Jenseits ein schönes junges Mädchen sein, obwohl sie nicht eben mehr jung war, als sie von dieser Welt schied.

Leider muss ich aber diese Thüre, welche ich den Gegnern grossmüthig geöffnet, schon wieder zuschliessen. Denn bereits der Aquinate versperrt diesen Ausweg, indem er unmittelbar nach den angeführten Worten fortfährt: "*Aetas senectutis habet*

---

[25]) Purg. I, 32. 33 (nach Witte's Uebersetzung).

[26]) Thomas von Aquino, *Summa theologiae*, P. III, Suppl. qu. LXXXI art. 1.

reverentiam non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animae, quae ibi esse praesumitur ex temporis antiquitate. Unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinae sapientiae, quae in eis erit, sed non manebit senectutis defectus." Nur die Gebrechen des Alters streifen also die Seligen im Jenseits ab, nicht aber das Ehrfurchtgebietende desselben. Sonach hätte Dante, auch wenn er dem Aquinaten gefolgt wäre, gleichwohl eine ehrwürdige Matrone, nicht aber ein junges, schönes, einem tanzenden und sittsam erröthenden Mädchen gleiches Weib schildern sollen, falls er an eine jener vier Matelden dachte. Ferner haben wir es in Dante's Gedicht noch nicht mit den Auferstehungsleibern, von welchen allein der Aquinate redet, zu thun, sondern eben nur mit den Seelen und deren Schatten. Diese erscheinen überall in der *Divina Commedia* in dem Alter, d. h. in der Gestalt, in welcher sie aus der Welt geschieden sind, und nirgends ist auch nur die leiseste Spur davon zu entdecken, dass die Alten sich verjüngt, die Kinder das Jugendalter erreicht hätten. Im Gegentheil, Dante unterscheidet einmal ausdrücklich unter den Schaaren Kinder, Frauen und Männer[27]) und schildert den Cato als einen ehrwürdigen "Greis", dessen langer Bart und Hauptlocken gemischt sind mit weissen Haaren.[28]) Also kommen wir zu dem Resultat:

Dante's Matelda ist ein junges, schönheitstrahlendes Mädchen;

Die Markgräfin von Toscana, die Mutter Otto's I., die zwei Ordensschwestern von Helfta wären ältere Frauen;

Daher können diese Dante's Matelda unbedingt nicht sein.

Aber Dante's Matelda ist nicht allein ein junges, sie ist auch

Zweitens: **ein Liebe erfülltes Mädchen.** Auch hier-

---

[27]) Inf. IV, 30.

[28]) Purg. I, 34 fg.

über lässt Dante's Schilderung schlechthin keinen Zweifel aufkommen. Jenem Aussehen nach, das von dem Herzen Zeugniss pflegt zu geben, wärmt sich Matelda an der Liebe Strahlen (Purg. XXVII, 43 fg.) und der Dichter sagt es ihr selbst — das sein erster Gruss an sie. Dass sie die Augen erröthend niederschlägt, ist ebenfalls sehr bezeichnend. Und wie sie dieselben, um den Dichter zu erfreuen, wieder aufschlägt, da vergleicht er sie mit der von Amor's Pfeil verwundeten und für Adonis entbrennenden Venus (Purg. XXVIII, 64 fg.) und sich selbst mit Leander, welcher der Welle zürnt, die ihn von seiner Geliebten trennt (ebenda, Vers 71 fg.). Ihr Gesang ist der einer *Donna innamorata* (XXIX, 1) ähnlich. Also ist sie selbst ein Liebe erfülltes Mädchen. Wem könnte es nun je einfallen, bei solchem Grusse und solchem Vergleiche an die Markgräfin von Toscana, an die greise Mutter Otto's des Grossen oder an eine ehrwürdige Nonne zu denken? Stehen nicht derartige Ansichten mit den elementarsten Regeln der Aesthetik, der Poesie, der Auslegung u. dgl. in directestem Widerspruch? Nein, dieses Bild, wie Dante es gezeichnet hat, kann das Bild einer jener vier Matelden unbedingt nicht sein. Wir müssen Dante's Matelda durchaus anderswo suchen.

Wo die Dinge so stehen, da nützt es wirklich blutwenig, die stupendeste Gelehrsamkeit aufzubieten, um nachzuweisen, dass der Dichter das Buch dieser oder jener Mechthild gekannt und benützt habe. Ich kann noch nicht einräumen, dass der Beweis dafür erbracht worden sei. Erinnert auch Manches in dem einen oder andern Buche an Dante, so folgt daraus noch lange nicht, dass er es wirklich gekannt. Es handelt sich um Ideen und Vorstellungen, die wir in der mystischen Literatur jener Zeit überall wiederfinden, — Ideen und Vorstellungen, wovon die Zeit gleichsam schwanger ging. Aber selbst wenn Dante das Buch der jüngern oder der ältern Mechthild gekannt hätte, nach welcher Logik folgt denn aus dieser Bekanntschaft mit

einem Buche, dass er die Verfasserin desselben zum Prototyp für seine Matelda genommen? Er hätte also ein Buch gelesen, das ihm zufällig in die Hände gekommen, das Buch gefällt ihm, er benutzt Einiges daraus für sein Gedicht und zum Dank dafür theilt er in demselben der ihm anderweitig absolut unbekannten Verfasserin eine nicht unwichtige Rolle in seinem Gedichte zu. Wer eine solche Vorstellung zu vollziehen im Stande ist, der mag es nur ganz ruhig thun; meinerseits muss ich aufrichtig gestehen, dass mein Gehirn nicht dazu organisirt ist und dass ich auch keine Lust verspüre, derartige Hypothesen ernstlich zu bekämpfen.

Die angeführten zwei Argumente sind bereits entscheidend. Es gibt aber derer noch mehr, welche die Unrichtigkeit jener Hypothesen zeigen. Man wird allgemein und ohne irgendwelche Widerrede zugeben, dass Dante keine jener vier Matelden, weder die zwei Fürstinnen noch die zwei Nonnen persönlich gekannt haben kann. Wie nun, wenn die ganze Art, mit welcher Dante seine Matelda einführt und von ihr spricht, persönliche Bekanntschaft aus dem Erdenleben her voraussetzte? Fielen dann nicht jene Hypothesen von selbst dahin? Es hat sich uns bisjetzt ergeben, dass Dante's Matelda ein junges, schönes, Liebe entbranntes Mädchen ist. Wir kommen nun zu einem dritten Punkte, der uns erleichtern wird, die wirkliche Matelda Dante's aufzufinden. Ich behaupte nämlich und behaupte es mit voller Ueberzeugung und mit aller Zuversicht:

Matelda und Dante sind alte Bekannte. Er kennt sie, sie kennt ihn sogleich. Ueberall auf seiner poetischen Wanderung, wo immer er sich mit Geistern begegnet, die er nicht im diesseitigen Leben gekannt, verlangt er vor allem, ihren Namen zu erfahren, zu wissen, wer sie einst auf Erden gewesen. Nur wo er auf Bekannte trifft, unterlässt er die Frage nach dem Namen. Mit Matelda unterhält er sich lange, ohne dass es ihm irgendwie einfiele, nach ihrem Namen sich zu erkundigen. Diess

setzt voraus, dass er nicht danach frägt, weil er ihn bereits kennt. Und dass er ihn schon kennt, ergibt sich aus der einzigen Stelle, wo sie genannt wird (Purg. XXXIII, 119 fg.) — "Was für ein Wasser strömt von Einem Ursprung Hier aus, um dann sich von sich selbst zu scheiden?" So frägt er, an der Quelle der Paradiesesströme angelangt, seine Beatrice. Und diese erwidert: "Bitte Matelda, dass sie es dir sage." Obwohl ausser Beatrice und Matelda auch noch die sieben symbolischen Frauen um ihn her sind, fragt der Dichter doch nicht: Wer ist diese Matelda? Er hört den Namen zum ersten male und weiss doch, wer gemeint ist. Also kennt er den Namen bereits. Aber woher kennt er ihn, da er ihn doch noch nicht gehört hat? Auf diese Frage gibt es nur Eine Antwort, nämlich: Er kennt ihn von ihrem Erdenleben her.

Auch die Begegnungsscene zwischen Dante und Matelda an Lethes Ufern ist nur unter der Voraussetzung, dass sie nicht zum ersten male einander sehen, begreiflich und erklärlich. Freilich, das muss bereitwilligst eingeräumt werden, diese Begegnung ist nicht so deutlich und bestimmt als Erkennungsscene geschildert, wie etwa die Begegnung mit Brunetto Latini im siebenten Höllenkreise (Inf. XV, 22 fg.), oder mit Forese Donati auf der sechsten Stufe des Reinigungsberges (Purg. XXIII, 40 fg.), oder gar mit Beatrice im irdischen Paradiese; Matelda's Erscheinung ist nicht so ausdrücklich als Wiedersehen bezeichnet.[29]) Ein Zeichen früherer Bekanntschaft wird hier nicht wie sonst gegeben. Es ist als hätte der Dichter mit bewusster Absicht dieses holde Weib verschleiert halten, seinen Lesern nicht sagen wollen, wer sie eigentlich ist. Gleichwohl deutet alles bei dieser Begegnungsscene auf ein früheres Verhältniss. Während sonst auf seiner Wanderung die Seelen sich nach ihm zu erkundigen pflegen, wer er sei und von wannen er komme, begrüsst ihn Matelda als

[29]) Vgl. Goeschel, a. a. O., S. 99 fg.

einen Bekannten, und wie ein alter Freund und Vertrauter bittet er sie, ihm näher zu kommen. Obwohl nur drei Schritte von ihr entfernt (Purg. XXVIII, 70 fg.), zürnt er doch der Welle, die gleichsam eine Scheidewand zwischen ihm und ihr bildet. Wie lässt sich dieses brennende Verlangen in ihrer unmittelbaren Nähe sich zu befinden, erklären, wenn das Weib, das drüben am andern Ufer lieblich singt und Blumen pflückt, ihm persönlich unbekannt ist? Wie erklärlich hingegen und natürlich ist dasselbe, wenn Dante jenes holde Weib von früher her kennt! Und setzt der Vergleich mit Leander nicht bestimmt ein früheres Verhältniss voraus? Wie unglücklich und unpassend wäre derselbe, wenn ein solches Verhältniss nie bestanden hätte! Dass Matelda zuerst die Augen erröthend niederschlägt, sie dann liebestrahlend auf ihn richtet und ihn hold anlächelt — was setzt das wieder voraus? Man möchte fast versucht sein zu antworten, das setze ein noch viel innigeres, früheres Verhältniss als der blossen Bekanntschaft und Freundschaft voraus. Und wirklich hat Notter einer solchen Versuchung nicht Widerstand leisten können, indem er bestimmt die Matelda zur Geliebten Dante's macht. "So spricht", sagt er[30]), "nur persönliche Liebe, verschieden von jener Liebe ohne Herz, die in dem Verhältniss zu Beatricen vorgewaltet zu haben scheint, und selten wird solche persönliche Glut ergreifender und schöner geschildert worden sein." Wir können beifügen, so wie Matelda gegen Dante sich benimmt, so wie sie handelt, handelt nur persönliche Liebe. Mit Freuden zeigt sie sich bereit, alle seine Wünsche zu befriedigen. Sie wandert gleichen Schrittes mit ihm dem heiligen Strome entlang, sie antwortet liebevoll auf alle seine Fragen, macht ihn aufmerksam auf das, was sich ereignet, fühlt Mitleid mit ihm, als er unter der Last von Beatrice's Vorwürfen fast zusammenbricht, vermittelt gewissermassen seine Aussöhnung mit ihr und bleibt

[30]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie übersetzt und erklärt, II, 363.

bei ihm allein, als er eingeschlummert ist und die Andern sich entfernt haben. Auf eine frühere Bekanntschaft, auf ein intimes Verhältniss vom Erdenleben her deuten auch Beatrice's Worte: "Sieh aber Eunoè, die dort entspringet; zu dieser führ' ihn so wie Du gewohnt bist, Ihm die erlahmte Kraft neu zu beleben" (Purg. XXXIII, 127—129). Es ist allerdings wahr, sämmtliche Ausleger alter und neuer Zeit, sofern sie diese Stelle nicht stillschweigend übergehen, oder sich mit blossem Allegorisiren begnügen, nehmen an, der Sinn dieser Worte sei: "Erneue die erstorbene Kraft ihm wieder, so wie Du gewohnt bist zu thun mit allen Seelen, die hier oben anlangen"[31]), eine Annahme, welche Witte auch noch in der dritten Auflage seiner Uebersetzung festhält, indem er bemerkt: "Hiernach ist die Annahme kaum abzulehnen, dass es Matelda obliegt, jede geläuterte Seele, bevor sie zum himmlischen Paradiese emporschwebt, aus Eunoè trinken zu lassen."[32]) Aber eine solche Annahme ist keineswegs eine "kaum abzulehnende", sondern eine geradezu unmögliche. Denn von den andern Seelen ist an jener Stelle ganz und gar nicht die Rede; die Worte: *E, come tu sei usa, la tramortita sua virtù ravviva* besagen schon grammatisch nichts Anderes als: "Belebe aufs Neue seine erlahmte Kraft, wie Du's gewohnt bist", und deuten offenbar auf ein (früheres) Verhältniss zwischen Matelda und Dante, nicht aber zwischen Jener und den gereinigten zum Himmel emporschwebenden Seelen, die keiner weitern Führung und Leitung bedürfen und deren *virtù* doch gewiss keine *tramortita* ist. Sodann vergisst man, indem man annimmt, es liege Matelda das Amt ob, alle zum Himmel emporschwebenden Seelen aus Eunoè trinken zu lassen und sie zur Hüterin des irdischen Paradieses macht, ein paar Kleinigkeiten, die nicht so ohne wei-

---

[31]) Den nähern Nachweis siehe in meinem Commentar, II, 798, wo einige Dutzend Ausleger namentlich angeführt sind.

[32]) II, S. 254, zu Purg. XXXIII, 128.

teres übersehen werden dürfen. Erstens: Soll denn Matelda so lange vom himmlischen Paradiese ausgeschlossen sein, bis die allerletzte gerettete Seele aus Eunoè getrunken haben wird? Und zweitens: Wer verwaltete denn dieses Amt der Matelda, bevor sie selbst aus der Erde schied? Sie ist ja nicht immer dort gewesen und der Dichter hätte somit vergessen uns zu sagen, wessen Amtsnachfolgerin sie geworden! Das Wahre ist, dass er mit keiner Silbe von einem solchen Amte spricht, welches seiner ganzen Anschauung zufolge höchst überflüssig sein würde. In Summa: jene Worte enthalten einfach den Gedanken, dass Matelda Dante's erlahmte Kraft zu verjüngen pflegte, setzen also eine frühere Bekanntschaft zwischen Dante und Matelda voraus.

Goeschel war meines Wissens der erste, der auf diesen Punkt aufmerksam machte.[33]) In Goeschel's Fusstapfen sind Notter[34]) und neulich auch Witte[35]) getreten. Ich selbst habe diese Ansicht eingehender zu begründen versucht.[36]) Hingegen ist mir bis dahin nicht bekannt geworden, dass irgendein Versuch gemacht worden wäre, dieselbe zu widerlegen, was allerdings nicht eben leicht sein dürfte. Es darf sonach behauptet werden, dass dieser Satz, dass nämlich Dante und Matelda alte Bekannte sind, nunmehr als feststehend anzusehen ist. Steht aber derselbe fest, so folgt daraus, dass weder die Markgräfin noch die Königin, weder die ältere noch die jüngere Mechthildis Dante's Matelda sein können. Auch die Ansicht, dass Dante, durch ungenaue Mittheilungen verleitet, die beiden Mechthilden von

---

[33]) Vorträge und Studien, S. 98—100.

[34]) A. a. O., II, 361 fg.

[35]) Dante Alighieri's Göttliche Kommödie, 3. Aufl., II, 223: "Dem Dichter, gegen den Beatrice nur ganz zu Ende und beiläufig den Namen Matelda nennt, erscheint das holde Weib von Anfang an als bekannt, wie er auch demnächst nicht im Zweifel ist, wen Beatrice mit jenem Namen bezeichne."

[36]) In meinem Commentar, II, 609—611.

Helfta für Eine Person gehalten und zur Einen Matelda verschmolzen habe, ist hierdurch schlechthin ausgeschlossen.

Auch auf einen weitern Umstand hat der mehrerwähnte Excurs in der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* aufmerksam gemacht, nämlich dass das Verhältniss zwischen Beatrice und Matelda, wie wir es im irdischen Paradiese finden, ein Freundschaftsverhältniss zwischen beiden Frauen schon im diesseitigen Leben voraussetzt. Da auch hiergegen keine Einwendung erhoben wurde, so glaube ich darauf verzichten zu dürfen, die dort für diese Ansicht geltend gemachten Gründe nochmals an- und auszuführen und verweise auf das dort Gesagte. Bis dahin kann auch dieser Punkt als vorläufig feststehend gelten.

Dante's Matelda ist also ein junges, liebentbranntes, mit dem Dichter sowohl als auch mit Beatrice vom Erdenleben her bekanntes und vertrautes Mädchen. Es fragt sich nun: Wo haben wir sie also zu suchen?

Als Antwort auf diese Frage ergibt sich, dass wir Dante's Matelda nicht in der allgemeinen Geschichte, sondern im Kreise der mit Dante gleichzeitig lebenden und mit ihm bekannten Florentinerinnen, unter den Freundinnen Beatrice's oder doch unter denjenigen zu suchen haben, die gleichzeitig mit ihr und am selben Orte lebten. Diesem Ergebniss stimmen, wie wir gleich im Anfang sagten, in der neuesten Zeit die gründlichsten Forscher bei, sodass wir hoffen dürfen, dass sich alle soweit einigen werden.

Nun entstehen aber die weitern Fragen: Können wir hoffen, Dante's Matelda in der *Vita Nuova* oder in einem andern Werke Dante's wiederzufinden? Und wenn ja, welche unter den dort erwähnten Frauen möchte am ehesten berechtigt sein, die Ehre, Dante's Matelda zu sein, für sich in Anspruch zu nehmen?

Kein Zweifel, wäre in der *Vita Nuova* oder in einer andern Schrift des Dichters eine Matelda erwähnt, die mit ihm und mit Beatrice bekannt und befreundet gewesen, alle Ausleger ohne

Ausnahme würden in ihr die *Donna soletta* des irdischen Paradieses gesehen haben. Leider kommt aber der Name in den übrigen Schriften Dante's nicht vor. Wohl aber finden wir einige Damen in der *Vita Nuova*, deren Name nicht genannt ist. Ist vielleicht eine von diesen die *Donna soletta*?

Man hat ganz kürzlich einen Zweifel darüber geäussert, ob es gelingen könne, Dante's Matelda in irgendeiner der in der *Vita Nuova* erwähnten Frauen nachzuweisen.[37]) Ich muss zugeben, dass dieser Zweifel bis zu einem gewissen Grade berechtigt ist. Es wird wohl niemals gelingen, mit Evidenz nachzuweisen, dass eine bestimmte in der *Vita Nuova* erwähnte Persönlichkeit die Matelda im irdischen Paradiese sei. Wir müssen uns hier mit einem Wahrscheinlichkeitsbeweise begnügen. Lässt sich aber auch nur ein solcher leisten? Ich denke wohl.

Die Erzählung der *Vita Nuova* hebt bekanntlich mit dem neunten Lebensjahre des Dichters an und reicht bis über den Tod Beatrice's hinaus, vielleicht bis zum Jahre 1300.[38]) In dieser Schrift will Dante, nach seiner bestimmt ausgesprochenen Absicht, das aufzeichnen, was sein Gedächtniss von der Geschichte

---

[37]) Zarncke's Literarisches Centralblatt, 1877. Nr. V, S. 153: "Warum muss die Dame, welche in der *Donna soletta* verherrlicht wird, durchaus in der *Vita Nuova* oder überhaupt einem andern Werke Dante's vorkommen? Indem man überall nach den Absichten des Dichters fragt, sollte man doch etwas häufiger danach fragen, ob der Dichter die Absicht gehabt hat, eine in weiterm Kreise verständliche Anspielung zu machen, ob er nicht vielmehr nur zu eigener Lust eine persönliche Erinnerung eingewoben hat. Der Versuch, auch wider den Willen des Dichters den Schleier zu lüften, fördert zwar und ist bei Neuern oft von Erfolg gekrönt worden: wird ein Gleiches bei Dante der Fall sein?"

[38]) Vgl. Witte, Dante Alighieri's lyrische Gedichte (Leipzig 1842), II, 7 fg. Dessen: Dante-Forschungen, S. 82. 148. Dessen: *Vita Nuova di Dante Alighieri* (Leipzig 1876), S. XIII. Lubin, *Intorno all' epoca della Vita Nuova* (Graz 1862), S. 27 fg. Wegele, Dante Alighieri's Leben und Werke. 2. Aufl., S. 108. D'Ancona, *La Vita Nuova di Dante Alighieri* (Pisa 1872), S. 122 fg. Mein Dante Alighieri, S. 300 fg.

seines durch die Liebe zu Beatrice gleichsam wiedergeborenes Leben behalten hat. Es werden in dieser Schrift mehrere Frauen erwähnt, die zu ihm oder zu Beatrice in Beziehungen gestanden, darunter auch solche, die in dieser Liebesgeschichte eine höchst untergeordnete Rolle gespielt. Wir sahen aber, dass die Matelda des irdischen Paradieses eine Freundin Beatrice's und zugleich eine vertraute Freundin Dante's gewesen sein muss. Beides zusammenhaltend glaube ich schliessen zu müssen:

1) Es ist nicht wahrscheinlich, dass der Dichter dort, wo er Persönlichkeiten erwähnt, welche zu ihm kaum in Beziehung gestanden und auf sein inneres und äusseres Leben nicht den geringsten Einfluss ausgeübt haben, diese vertraute Freundin, welche nach den letzten Gesängen des Purgatorio in das Geheimniss seiner Liebe sich sehr wohl eingeweiht zeigt, mit Stillschweigen übergangen habe.

2) Es ist in hohem Grade wahrscheinlich, dass er die Matelda, seine und Beatrice's Freundin, welche in der Geschichte seiner Jugendliebe eine nicht unwichtige Rolle gespielt zu haben scheint, in der *Vita Nuova* erwähnt hat.

Sonach ist der Ausleger nicht allein berechtigt, sondern auch verpflichtet sich in der *Vita Nuova* umzusehen, ob er etwa dort den historischen Prototypus der Matelda zu entdecken vermöge. Dabei ist der Grundsatz zu befolgen, dass nicht eine Dame, welche einen anderen Namen trägt, Dante's Matelda sein kann. Sante Bastiani[39]) hat nämlich die Ansicht aufgestellt und verfochten, Matelda sei keine andere, als die im 24. Capitel der *Vita Nuova* besprochene Giovanna oder Vanna, die Jugendgeliebte von Dante's Freund, Guido Cavalcanti. Diese Ansicht hat viel Blendendes für sich. Dort erzählt Dante, wie er eines Tages Giovanna gegen sich herankommen sah und nennt sie eine edle Frau von vielgepriesener Schönheit *(una gentil donna, la*

[39]) *La Matelda e lo Stazio nella Divina Commedia* (Neapel 1865).

quale era di famosa beltade). Wir sahen, dass auch Matelda ein schönheitstrahlendes junges Mädchen ist. Dieser Zug wäre sonach zutreffend. *E fu già molto donna di questo mio primo amico,* fährt Dante fort. Als Guido Cavalcanti's Geliebte mochte sie zugleich auch mit dem intimen Freunde desselben, mit Dante sehr wohl bekannt und etwa auch befreundet sein. Auch hierin stimmt Giovanna mit Matelda überein. Hinter Giovanna sieht Dante seine Beatrice daherkommen. Das veranlasst ihn, über den Namen der ersten zu allegorisiren. Wegen ihrer grossen Schönheit war Giovanna *Primavera* (Frühling) zubenannt. In des Dichters Herzen sprechend sagt nun Amor: *Quella prima è nominata Primavera solo per questa venuta d' oggi; chè io mossi lo impositore del nome a chiamarla così: Primavera, cioè "prima verrà", lo di che Beatrice si mostrerà dopo l' imaginazione del suo fedele. E se anco vuoli considerare lo primo suo nome, tanto è quanto dire Primavera, perchè lo suo nome Giovanna è da quel Giovanni, lo quale precedette la verace luce, dicendo: "Ego vox clamantis in deserto: parate viam Domini".* Fast möchte man meinen, die Matelda-Scene in der *Divina Commedia* sei eine Wiederholung und Erweiterung eben dieser Scene der *Vita Nuova.* Wie hier Giovanna so geht dort Matelda der Beatrice voran, deren Kommen gleichsam vorbereitend. — *Prima verrà lo di che Beatrice si mostrerà dopo l' imaginazione del suo fedele:* ist das nicht geradezu eine Weissagung auf Matelda, eine Weissagung dessen, was im irdischen Paradiese geschieht? War nicht das der Tag, da Beatrice ihrem Getreuen (Inferno II, 98) sich zeigen sollte? Und ging ihr nicht Matelda als *Primavera* (Purgatorio XXVIII, 51), als Stimme, die da ruft: Bereitet den Weg des Herrn (Purgatorio XXIX, 15. 61—63) voran? — *Lo suo nome Giovanna è da quel Giovanni, lo quale precedette la verace luce:* und finden wir sie im irdischen Paradiese nicht wieder, diese *verace luce,* welcher eben Matelda vorangeht? Wird nicht Beatrice *splendor di viva luce eterna* genannt (Purgatorio

XXXI, 139)? Bildet somit nicht das 24. Capitel der *Vita Nuova* den besten Commentar zur Matelda-Scene im irdischen Paradiese? einen Commentar, der sogar in den einzelnen Ausdrücken mit den dort vorkommenden übereinstimmt?

Blendend, sagte ich. Es lässt sich viel dafür sagen. Ja, sogar Witte ist geneigt, die Ansicht Sante Bastiani's zu der seinigen zu machen.[40]) Allein gewichtige und nicht zu beseitigende Gründe sprechen dagegen. Zunächst die Verschiedenheit des Namens, eine Verschiedenheit, die um so schwerer ins Gewicht fällt, als gerade der Name Giovanna, wie Dante's Allegorisirung derselben in der angeführten Stelle der *Vita Nuova* zeigt, ihm im irdischen Paradiese treffliche Dienste für seine Zwecke geleistet haben würde. Wozu denn diese willkürliche und durch nichts motivirte Namensänderung? Ueberall in seinem Gedichte führt uns Dante die Personen mit ihrem wirklichen Namen vor, nirgends hat er sich erlaubt, denselben zu ändern. Man sagt, Dante gebe in der *Vita Nuova* der Giovanna sowohl als auch seiner Beatrice zwiefache Namen und so sei es nicht unglaublich, dass er im Purgatorio jene Erste unter einem dritten Namen eingeführt habe.[41]) Aber das Gleichniss hinkt, und hinkt etwas zu stark. Es ist erstens nicht richtig, dass Dante jenen beiden Frauen zwiefache Namen gibt. Was Giovanna anlangt, so ist es nicht er, welcher ihr den Namen Primavera gibt, sondern er

---

[40]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie, 3. Aufl., II, 234 fg. Nachdem er obige Gründe erwähnt, fährt hier Witte fort: "Mit Beziehung auf den Platz, den Matelda hier einnimmt, werden wir noch in Erwägung zu ziehen haben, wie eben Johannes das Bindeglied zwischen dem Alten und Neuen Testamente ist und durch das Untertauchen im Lethe an die Jordanstaufe erinnert werden. Nehmen wir endlich noch hinzu, dass, wie ein von Dante an Guido Cavalcanti gerichtetes Sonett ergibt, jene Giovanna zu Beatrice's vertrauten Freundinnen gehörte, so scheint Alles zusammenzutreffen, um die Vermuthung jenes scharfsinnigen Neapolitaners zu begründen." Scheint allerdings; es ist aber auch nur Schein.

[41]) Witte, a. a. O., S. 225.

berichtet nur, sie sei von Andern so zubenannt worden: *E lo nome di questa donna era Giovanna, salvo che per la sua beltade, secondo ch' altri crede, imposto l' era nome Primavera: e così era chiamata* (*Vita Nuova*, cap. 24). Heisst denn das etwa soviel als: Dante habe ihr einen andern Namen gegeben? Ebenso wenig hat er seiner Beatrice einen andern Namen gegeben. Er sagt nur, sie gleiche Amor so sehr, dass man sie selbst geradezu Amor nennen könnte. *Mi parve che (Amore) mi dicesse: Chi volesse sottilmente considerare, quella Beatrice chiamerebbe Amore, per molta simiglianza che ha meco.* Das ist einfach ein hypothetischer Satz und keine Namengebung. Gesetzt aber auch, Dante hätte von sich aus der Giovanna den Namen Primavera, der Beatrice den Namen Amor beigelegt, so hätte das mit unserm Falle rein nichts zu thun. Primavera und Amor sind eben allegorische Benennungen und nicht aus der Wirklichkeit entnommene weibliche Eigennamen. Matelda hingegen ist ein häufig vorkommender weiblicher Eigenname. So häufig, dass man ja mehrere Matelden vorgeschlagen hat, welche die Matelda Dante's sein könnten. Wir hätten somit im Purgatorium das einzige in sämmtlichen Schriften Dante's vorkommende Beispiel, dass er den wirklichen Namen einer auftretenden Person mit einem andern in der Wirklichkeit vorkommenden Namen verwechselt, beziehungsweise willkürlich abgeändert hätte. Vielleicht möchte er, so wird uns gesagt[42]), aus uns unbekannten Gründen, etwa weil er an dieser Stelle Guido's Geliebte nicht auf den ersten Blick für Alle kennbar machen wollte, unter einem andern Namen eingeführt haben. Unbekannt, sehr unbekannt wären diese Gründe allerdings. Ist seine Matelda wirklich die Giovanna, so lässt sich in aller Welt nicht errathen was für Gründe den Dichter bewegen mochten ihr gegen seine Gewohnheit einen andern Namen beizulegen. Gesetzt aber auch, er habe

[42]) Witte, a. a. O.

die Geliebte des Freundes nicht auf den ersten Blick für Alle kenntlich machen wollen; warum hat er sie dann nicht überhaupt ungenannt gelassen? Er konnte dies ja um so mehr und um so leichter, als der Name Matelda erst nachträglich und ganz zufällig vorkommt. Sonderbar! Dante holt gleichsam den vergessenen Namen der *Donna soletta* nach und doch, statt den wirklichen zu nennen, fabricirt er einen andern! Geben wir aber weiter auch noch zu, dass er "aus uns unbekannten Gründen" die *Donna soletta* weder ungenannt lassen noch auch ihren wirklichen Namen nennen wollte: wäre es denn seiner erfindungsreichen Phantasie wirklich so schwer gefallen einen allegorischen Namen zu erfinden, der sich beim ersten Blick als solcher qualificirt hätte? Hiess das nicht seine Leser absichtlich irre führen, jener *Donna soletta* ohne Noth einen Namen beizulegen, welcher im irdischen Leben vielfach vorkommt? Mussten sich seine Zeitgenossen nicht unter den ihnen bekannt gewesenen Mateldeu umsehen, um die *Donna soletta* zu finden? Dort, wo er die Teufel des achten Höllenkreises benamsen will, wie unerschöpflich zeigt sich seine Phantasie in der Erfindung von Namen, welche keine Beziehung auf Lebende zulassen (Inf. XXI)! Und er hätte hier nicht das Gleiche gethan? Seine Phantasie wäre so arm, so erschöpft gewesen, dass er nicht mehr einen einzigen allegorischen, rein allegorischen Namen gefunden hätte? Er hätte zum ersten besten Namen gegriffen, der ihm eingefallen, unbekümmert darum, ob er dadurch die Leser irre führe oder nicht? Sonderbar, sehr sonderbar!

Nein, wir müssen anders schliessen! Ueberall, wo Dante in seinem Gedichte Personen beim Namen nennt, da haben jene Personen im irdischen Leben auch wirklich so geheissen, wie er sie nennt. Nirgends finden wir die geringste Ausnahme von dieser streng befolgten Regel. Also hat auch die Matelda im irdischen Paradiese unter den Lebenden nicht Giovanna, son-

dern Matelda geheissen. Das ist doch klar; das lässt, wie mich dünkt, schlechterdings keine Gegenrede zu.

Hierzu kommt noch Eins. Wir haben vorhin nachgewiesen, dass die Begegnung zwischen Dante und Matelda im irdischen Paradiese nicht allein frühere persönliche Bekanntschaft, sondern ein Verhältniss voraussetzt, welches, wenn nicht gerade ein Liebesverhältniss ist, doch einem solchen sehr nahe verwandt scheint. Dass nun ein solches zwischen Dante und Giovanna bestanden habe, ist nicht nur nirgends angedeutet, sondern seine Freundschaft mit Guido Cavalcanti schliesst es geradezu aus. Und da es in der *Vita Nuova* nicht an Frauen fehlt, mit welchen Dante nicht allein sehr wohl bekannt, sondern auch zu ihnen in einem — wirklichen oder angeblichen — Liebesverhältniss gestanden, so werden wir uns denn doch wohl nach diesen umsehen und eher hoffen dürfen, unter ihnen die wirkliche leibliche Matelda zu finden.

Und was würden endlich die Verfechter jener Ansicht dazu sagen, wenn ich behaupten würde, dass Giovanna, die Geliebte Guido Cavalcanti's im Jahre 1300 noch lebte? dass sie noch lebte, als Dante die letzten Gesänge des Purgatoriums dichtete? dass sie den Dichter überlebt hat? Da ich nicht Dinge behaupten will, die ich nicht zugleich beweisen kann, so stelle ich vorläufig diese Behauptung nicht auf, ich gebe vorläufig noch zu, dass wir über jene Giovanna nichts Weiteres wissen, somit auch nicht ihr Todesjahr kennen. Eine Spur, die ich gefunden zu haben glaube, lässt mich indess hoffen, früher oder später auch dieses, jedenfalls entscheidende Argument geltend machen zu können. Es bedarf dessen aber eigentlich nicht. Das Gesagte reicht doch wohl bereits hin, um jeden Unbefangenen zu überzeugen, dass Dante's Matelda und die Geliebte Guido Cavalcanti's nicht eine und dieselbe Person sein können.

Giovanna müssen wir also fahren lassen, obwohl wir ihren Advocaten gerne das Compliment machen wollen, dass sie deren

Sache so gut vertheidigt haben, als sie sich nur irgend vertheidigen lässt. Mehr zu deren Gunsten zu sagen, als bereits von Sante Bastiani und Witte gesagt worden ist, scheint mir gar nicht denkbar. Und dennoch müssen wir sie unbedingt verabschieden! Trauriges Loos!

Nun kommt eine Andere daher, welche Anspruch darauf macht, den noch immer leeren Matelda-Stuhl einzunehmen. Die Begegnungsscene zwischen Dante und Matelda im irdischen Paradiese setzt ein gewisses Liebesverhältniss voraus. Auf ein Liebesverhältniss — und zwar auf ein wirkliches, wenn auch vorübergehendes, macht uns die *Vita Nuova* allerdings aufmerksam. Vom 36. Capitel an erscheint die Gestalt der berühmten *Donna gentile*, welche in den Tagen ihres Fleisches gewiss nicht davon geträumt hat, dass ihre Blicke, womit sie mitleidig den betrübten Dante anschaute, sie unsterblich machen würden. Sie erscheint als jung und sehr schön *(giovane e bella molto, Vita Nuova,* Cap. 39): ganz wie die Matelda im göttlichen Hain. Sie schaut den Dichter mitleidigliebevoll an (*Vita Nuova*, ebenda), sodass er, sie besingend, ausruft: *Ben è con quella donna quello amore, Lo qual mi face andar così piangendo* und im folgenden Capitel sagt, der Liebe Farbe wie des Mitleids Wehe habe nie ein Frauenantlitz so wunderbar umhüllt, wie das Antlitz jener mitleidigen *Donna gentile.*[43]) Ist das nicht das "holde Weib", das sich an der Liebe Strahlen entflammt, deren Augen mehr

---

[43]) *Vita Nuova*, Cap. 37:

Color d' amore, e di pietà sembianti,
Non preser mai così mirabilmente
Viso di donna, per veder sovente
Occhi gentili e dolorosi pianti,
Come lo vostro, qualora davanti
Vedetevi la mia labbia dolente;
Sì che per voi mi vien cosa alla mente,
Ch' io temo forte non lo cor si schianti.

glänzen als die der von Amors Pfeil getroffenen Liebesgöttin? Ja, sie ist's! so sagt Goeschel; Matelda ist keine andere als die *Donna gentile* der *Vita Nuova*, die dem Dichter später, im *Convito*, zum Symbol der Philosophie geworden.[44]) Diese Ver-

[44]) Goeschel, a. a. O., S. 96: "Wie Beatrice im irdischen Paradiese dieselbe ist, die er im Hause ihres Vaters Portinari am 1. Mai 1274, am Blumenfeste der Blütenstadt, zum ersten male gesehen hatte, dieselbe, die am 9. Juni 1290 gestorben ist, so ist auch Matelda die *Donna gentile*, die er ein Jahr nach dem Heimgange Beatrice's zum ersten male am Fenster sah, und ein Jahr hernach als eine Macht über seine Seele anerkannte." Als Beweise für diese Ansicht führt Goeschel etwelche angebliche Parallelen zwischen der Frau am Fenster und der Frau am Strome Lethe an, wobei er die *Donna gentile* der *Vita Nuova* mit derjenigen des *Convito* völlig identificirt, eine Annahme, wogegen ich mich nochmals ausdrücklich verwahren muss (Vgl. Jahrbuch, III, 32). Fällt aber die Identität weg, — was man jetzt doch wohl allgemein zugeben wird (wenigstens hat Witte meine Ansicht adoptirt, vgl. dessen Ausgabe der *Vita Nuova*, Proleg., S. XIII fg.) — so fallen damit auch die angeblichen Parallelen weg, oder sie werden doch völlig werth- und bedeutungslos. Wenn aber Goeschel (S. 97) sagt: "So deuten auch beide Frauen jetzt jenseits, wie früher diesseits auf den durch alle Verhältnisse gehenden Dualismus zu gegenseitiger Vermittelung, Unterstützung und Ergänzung, wie Theologie und Philosophie, wie speculative und discursive Erkenntniss, wie *l' atto che vede* und *l' atto che ama* (Par. XXVIII, 110. 111), wie Glauben und Leben, wie der Dienst am Worte und der Dienst am Regimente der Kirche, wie Kirche und Staat selbst" u. s. w., so ist dagegen zu bemerken, dass die *Donna gentile* der *Vita Nuova* sowohl als auch des *Convito* nach Dante's eigenen unzweideutigen Aussprüchen nicht etwa die Ergänzung, sondern vielmehr den directen Gegensatz zu Beatrice bildet. Die von Goeschel postulirte Ergänzung ist nicht Matelda, sondern Virgil. Völlig nichtssagend sind die zwei andern Argumente Goeschel's: Die Kleidung Matelda's sei nicht beschrieben und so werde auch die *Donna gentile* nicht nach ihrer Kleidung gezeichnet. Werden aber sonst etwa alle Frauen, die in der *Vita Nuova* vorkommen, nach ihrer Kleidung gezeichnet? Um die Toilette seiner Frauengestalten kümmert sich ein Dante wahrlich nicht, sondern er erwähnt deren Kleidung nur da, wo sie ihm symbolisch bedeutungsvoll erscheint. — Die *Donna gentile* werde nie, Matelda hingegen nur Ein mal genannt, meint Goeschel weiter (S. 98). Soll das eine Parallele sein? Ich meine, das sei doch eher ein Gegensatz. Zudem kümmert sich Dante in der *Vita Nuova* ganz und gar nicht weder um Personen- noch um Ortsnamen, und nennt nur die Namen, welche ihm zum Allegorisiren Veranlassung geben. Daher

muthung Goeschel's, die aber nicht "erst nach seinem Tode bekannt geworden" ist, wie Witte behauptet[45]), die er vielmehr bereits im Jahre 1842 öffentlich ausgesprochen hatte[46]), fand den theilweisen Beifall des basler Professors Luigi Picchioni[47]) und wurde von Notter mit der Modification acceptirt, Matelda sei allerdings die *Donna gentile* der *Vita Nuova*, nicht aber diejenige des *Convito*, welch letztere mit Matelda nicht den fernsten Berührungspunkt habe.[48]) Die *Donna gentile* des *Convito* und der Canzonen, die allerdings eher das Gegentheil als das Urbild der Matelda ist, fällt so wie so weg, sobald deren Identität mit der schönen Mitleidigen der *Vita Nuova* in Abrede gestellt wird. Wollte man aber auch diese Identität zugeben, so möchte bei Goeschel's Ansicht zwischen Matelda und Virgil ein nicht leicht zu schlichtender Streit, ein Kampf ums Dasein entstehen. Denn da Dante im *Convito* des Bestimmtesten erklärt, seine *Donna gentile* sei die Philosophie, so müsste, falls diese Matelda wäre, die *Donna soletta* eben auch das Symbol der Philosophie sein, was sich aber Virgil höflichst verbeten dürfte. Wenn ausserdem die Vorwürfe, welche Dante im irdischen Paradiese von Beatrice zu hören bekommt, wesentlich dahin gehen, wie ich in der Abhandlung "Zu Dante's Seelengeschichte" endgültig nachgewiesen zu haben glaube, dass er,

---

sind alle dort vorkommenden Personen namenlos — bis auf zwei: Beatrice und Giovanna. — Trotz der Abwege, auf die er gerathen, bleibt aber Goeschel immerhin das Verdienst, als der Erste darauf hingewiesen zu haben, dass wir Matelda in derselben Sphäre zu suchen haben, wie Beatrice: nämlich in dem eigensten und intimsten Lebenskreise des Dichters und Sehers.

[45]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Ausgabe von 1865, S. 638 der Octavausgabe zu Purg. XXVIII, 40.

[46]) In den Jahrbüchern der wissenschaftlichen Kritik (1842), II, 95.

[47]) *Picchioni, La Divina Commedia illustrata da A. Kopisch, G. Picci e M. G. Ponta. Cenni critici.* (Mailand 1846), S. 274—276.

[48]) Notter, Dante Alighieri's Göttliche Komödie, II, 366—370.

Dante, den Glauben verlassen, um sich der Philosophie in die Arme zu werfen, so liesse sich schwerlich begreifen, durch welche sonderbare Gedankensprünge der Dichter dazu gekommen wäre, eben diese *Donna gentile* als seine und Beatrice's intime Freundin wieder einzuführen, sie als das Bindeglied, als die Vermittlerin zwischen ihm und Beatrice hinzustellen, die in vollster Einigkeit mit Beatrice zu Dante's Heil zusammenwirkt. Sagt man aber, dies Bedenken sei dadurch zu lösen, dass in der zu Matelda umgestalteten *Donna gentile* nicht mehr die averroistisch gefärbte Philosophie der ältern Aristoteliker, sondern die von christlicher Dogmatik durchdrungene eines Thomas von Aquino und eines Albrecht des Grossen, sowie sie auch in der *Divina Commedia* ihren Ausdruck findet, verkörpert sei: so müsste man eben doch fragen, wo denn Dante von einer solchen Umgestaltung etwas sage, wo er sie denn, wenn auch noch so leise, andeute? Eine derartige Andeutung vermag ich bei dem besten Willen nirgends zu entdecken und ich bin immer der Meinung gewesen, dass es nicht gestattet sei, Gedanken und Anschauungen in das heilige Gedicht hineinzutragen, die demselben durchaus fremd sind. Die *Donna gentile* des *Convito* finden wir in der *Divina Commedia* allerdings wieder; nicht aber in der hochpoetischen Matelda, sondern ganz anderswo, nämlich in dem *altrui* (Purg. XXX, 126), in den *false imagini di bene* (ebenda Vers 131), in den *presenti cose* (XXXI, 34), in der *pargoletta od altra vanità* (ebenda Vers 59. 60) und endlich in der falschen *scuola* (XXXIII, 85 fg.), welcher gefolgt zu sein Beatrice ihren *fedele* beschuldigt. Wer annehmen will, dass diese *altrui*, diese *falsa imagine di bene* u. s. w. in der Matelda personificirt sei, die neben Dante und Beatrice da steht, der mag es in Gottes Namen thun. Meinestheils muss ich aufrichtig gestehen, dass ich solche Gegensätze zu einem schönen harmonischen Ganzen nicht zu vereinigen vermag.

Die Sache der *Donna gentile* des *Convito* ist sonach unrettbar verloren. Müssen wir uns aber nicht zu Nottor's Ansicht

bekehren und in der schönen Mitleidigen der *Vita Nuova* die Matelda wiederfinden? Keineswegs! Ihre Sache steht womöglich noch viel schlimmer, als die ihrer Namensschwester vom *Convito*. Dass sich Beatrice's Vorwürfe **auch**, und zwar nach dem buchstäblichen Wortverstande zunächst auf die *Donna gentile* der *Vita Nuova* beziehen, liegt so sehr auf der Hand, dass es nicht einmal der Erinnerung, geschweige denn eines Beweises bedarf. Bilden doch die Capitel 36—40 der *Vita Nuova* den nächsten und für den buchstäblichen Sinn besten Commentar zu jenen Vorwürfen! Und nun sollte Dante's Mitschuldige, gewissermassen seine Verführerin, bei jenen Vorwürfen zugegen sein? sie sollte dastehen als Beatrice's Freundin, die ihr den Dichter gleichsam zuführt, als die Brautjungfer beim Erscheinen der Braut (Purg. XXX, 11)? sollte dastehen und die bittern und schneidenden Vorwürfe hören, die ebenso gut an ihre als an Dante's Adresse gehen? Und während Dante unter der Last dieser Vorwürfe zusammenbricht, kümmert sie sich für ihre Person ganz und gar nicht darum, als ob sie die Sache gar nichts anginge! Wahrlich, man muss die Kühnheit und den Muth derer bewundern, die vor einer solchen Annahme nicht zurückschrecken.

Was nützt es, Parallelen zu ziehen zwischen der Schilderung der Matelda und der Schilderung der schönen Mitleidigen in Capitel 36—39 der *Vita Nuova*? Man gehe doch einen Schritt weiter zum Capitel 40! Was lesen wir da? Nennt Dante nicht seine Neigung zur *Donna gentile* einen *avversario della ragione*, einen *malvagio desiderio*? Berichtet er da nicht von der tiefen Reue und der bittern Scham, die er darüber empfunden, dass er an jener *Donna gentile* einige Tage hindurch Wohlgefallen fand? Und die nämliche *Donna gentile* sollte die Matelda des irdischen Paradieses sein?! Witte nannte Goeschel's Vermuthung eine "sehr scharfsinnige"[49]): darf man vielleicht fragen, wo denn die

[49]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie, Ausg. von 1865, S. 638.

Grenze zwischen Scharfsinn und Unsinn liegt? Dante hätte also seine Neigung zur *Donna gentile* so bitter bereut, so hart verurtheilt, sich so sehr darüber geschämt, wie er *Vita Nuova* Capitel 40 erzählt — und dennoch die gleiche *Donna gentile* in der *Commedia* als Matelda verherrlicht?! Will man etwa II Petri II, 22 auf Dante anwenden?

Nein, eine Dame, von welcher Dante so spricht, wie im erwähnten Capitel der *Vita Nuova*, eine solche Dame kann seine Matelda nicht sein! Wäre der Dichter auf seiner Wanderung dieser Dame begegnet, seine Sprache ihr gegenüber würde derjenigen ähnlich gewesen sein, die er Forese Donati gegenüber (Purg. XXIII, 116 fg.) geführt.

Hiezu kommt noch ein anderer, allerdings sehr äusserer Umstand, der aber hier wichtig genug, ja für sich allein entscheidend ist. Dass Dante seiner Matelda im irdischen Paradiese begegnet, setzt unbedingt voraus, dass sie vor Ostern des Jahres 1300 zu den Todten gegangen. War aber die *Donna gentile* vor diesem Zeitpunkte gestorben? Man wird antworten, dass wir dies nicht wissen können. Wirklich nicht? Direct allerdings nicht; ob aber nicht indirect? Die *Vita Nuova* ist, nach der wahrscheinlichsten Annahme[50]), erst im Laufe, vielleicht gegen Ende des Jahres 1300, vielleicht noch etwas später, abgeschlossen worden. Die darin erwähnte *Donna gentile* müsste also, um Dante's Matelda sein zu können, vor Abschluss der *Vita Nuova* gestorben sein. Wäre das geschehen, müssten wir nicht eine Andeutung davon eben in jener Schrift erwarten? Mir wenigstens ist es absolut undenkbar, dass Dante ein solches Ereigniss mit Stillschweigen übergangen hätte. Aber wir haben der Indicien noch mehr. Das *Convito* ist bekanntlich um 1308 geschrieben worden. In demselben finden wir die *Donna gentile* wieder. Allerdings ist sie mit der *Donna gentile* der *Vita Nuova*

[50]) Vgl. die früher, Anmerkung 38, angeführte Literatur.

nicht völlig identisch. Aber Dante hat sie doch dafür erklärt! Wäre nun die *Donna gentile* der *Vita Nuova* bereits vor Jahren gestorben gewesen als Dante das *Convito* schrieb, müssten wir dann nicht in dieser Schrift eine, wenn auch noch so leise, Andeutung darüber erwarten? Dass wir aber nirgends einer derartigen Andeutung begegnen ist denn doch ein sehr starkes Indicium, dass sie noch lebte als die *Vita Nuova* abgeschlossen, — dass sie noch lebte als das *Convito* abgefasst wurde.

Die *Donna gentile* ist somit vor die Thüre gestellt und ich denke und hoffe, es werde fortan Niemand mehr Lust bekommen, sie wieder hereinzurufen, um ihr den Matelda-Kranz zu reichen.

Aber wem muss denn dieser Kranz gereicht werden? Nicht weniger als sieben Frauen sind dazu vorgeschlagen worden, nicht weniger als sieben haben sich darum beworben. Sechs davon haben wir abweisen müssen. Es bleibt nun noch die siebente, die sich schüchtern nähert in der Vorahnung, es werde ihr ein gleiches Schicksal wie ihren Mitconcurrentinnen bevorstehen. Wir wollen sie nicht ohne weiteres abweisen. Sehen wir vorerst zu, ob wir ihr den Preis zuerkennen können, vielleicht zuerkennen müssen.

Im achten Capitel der *Vita Nuova* erzählt Dante den Tod einer Freundin seiner Beatrice. Er beschreibt sie als eine noch junge und sehr schöne Dame, die in Florenz in hoher Gunst gestanden (*una donna giovane e di gentile aspetto molto, la quale fu assai graziosa in questa sopradetta cittade*). Das sind Züge, die wir allerdings in der Matelda wiedererkennen. Er sagt, er habe ihren Leib entseelt daliegen gesehen, umgeben von vielen Frauen, die alle bitterlichst weinten. Dies scheint Bekanntschaft, ein gewisses Verhältniss vorauszusetzen, wenn auch nicht gerade das Verhältniss, welches wir früher zwischen Dante und Matelda postuliren mussten. Er erinnert sich, sie einst in Beatrice's Gesellschaft gesehen zu haben, ja, Beatrice weint, nach dem auf die Verstorbene gedichteten Sonett, über deren Tod. Sie war

also eine Freundin Beatrice's, eben wie Matelda im irdischen Paradiese erscheint. Auch das Bild, welches im Sonett *Morte villana, di pietà nimica* von der Verstorbenen entworfen wird, stimmt gar nicht übel mit dem Bilde der Matelda zusammen, wie es Dante in den letzten Gesängen des Purgatorio entworfen hat. Zudem hat diese junge Dame noch einen sehr wesentlichen Vortheil vor allen ihren Mitbewerberinnen um den Matelda-Kranz, nämlich den — frühzeitig genug gestorben zu sein. Sie ist die einzige unter allen Frauengestalten der *Vita Nuova*, von welcher wir bestimmt wissen, dass sie vor 1300 starb. Man sieht, diese Dame, die so schüchtern um den Preis sich bewirbt, der nur ein einziger Ritter zur Seite steht, möchte unter allen bisherigen das meiste Recht haben, für die Matelda in der *Divina foresta* zu gelten. Es nimmt mich in der That wunder, dass nicht mehr Dante-Forscher die Sache dieser Dame verfochten haben. Sie hätte es ohne allen Zweifel viel eher verdient, als die Markgräfin von Toscana, die deutsche Fürstin, die zwei deutschen Nonnen, die *Donna gentile* und Madonna Giovanna. Und doch hat, soweit ich sehe, ein Einziger ihr die Ehre zu vindiciren versucht, Dante's Matelda zu sein, — und auch dieser Eine mit solcher Unentschiedenheit und Zurückhaltung, dass seine Stimme fast gänzlich unbeachtet blieb. Im Jahre 1862 veröffentlichte der Professor S. R. Minich in Venedig eine Abhandlung[51]), in welcher er die Vermuthung äusserte, jene in früher Jugend verstorbene Dame, von welcher Capitel 8 der *Vita Nuova* berichtet, möchte vielleicht die *Donna soletta* in der *Divina foresta* sein. Freilich nur sehr schüchtern, als Conjectur, die er aber sofort wieder fallen zu lassen Neigung zeigt.[52]) Seither hat meines

---

[51]) *Sulla Matelda di Dante* (Venedig 1862).

[52]) Minich, a. a. O., S. 23. 24., gibt sich gar nicht die Mühe, irgendwelche Gründe zur Unterstützung seiner geistvollen Hypothese geltend zu machen. Er wirft sie nur so hin, gleichsam als einen blossen Einfall, fährt dann aber sogleich fort: "*Non è d' uopo insistere con più lungo discorso*

Wissens weder Minich noch irgendein anderer Forscher ein einziges Wort zu Gunsten dieser Hypothese gesprochen. Man hat sie einfach ignorirt, oder vielleicht richtiger, gar nicht gekannt. Sie wäre aber werth gewesen, ernstlich in Erwägung gezogen zu werden.

Ich selbst, als ich ernstlich mit der Matelda-Frage mich zu befassen begann, glaubte in dieser frühvollendeten Gefährtin Beatrice's die wirkliche Matelda gefunden zu haben. Wenn ich nicht dabei verblieb, sondern auf ein anderes Resultat gelangte, so geschah es vorzüglich aus dem Grunde, weil ich die persönlichen Beziehungen zwischen Dante und jener *donna giovane e di gentile aspetto molto* allzu sehr vermisse. Dante widmet ihrem Andenken allerdings ein ganzes Capitel und zwei Sonette. Aber nicht um ihret- sondern um Beatrice willen, weil er sich nämlich erinnerte, sie einst in Beatrice's Gesellschaft gesehen zu haben. Die bezügliche Erzählung der *Vita Nuova* macht ganz den Eindruck, als habe Dante niemals persönliche Beziehungen irgendwelcher Art zu jener jungen Dame gehabt, als sei sie ihm persönlich ziemlich indifferent gewesen. Wenn er ein paar Sonette auf ihren Tod dichtet, so thut er es ja nur, wie er ausdrücklich sagt, *in guiderdone di ciò, che alcuna fiata l' avea veduta con la mia donna.* Das schliesst offenbar jedes persönliche Verhältniss

---

su questa congettura, di cui si hanno gl' indizii e mancano le prove." Aber nicht einmal diese *indizii* hat er für gut gefunden anzudeuten. Es wäre zu wünschen, dass diese angebliche Matelda einen etwas muthigern und entschiedenern Ritter fände. Nach nochmaliger sorgfältiger Erwägung der Streitfrage bin ich zu der Ueberzeugung gekommen, dass unter allen bisjetzt vorgeschlagenen diese die einzige Frau ist, welche derjenigen, die ich sofort vorschlagen werde, die Ehre Dante's Matelda zu sein im Ernste streitig machen könnte. Wird sie also nicht bald einen tüchtigen Vertheidiger finden, der eine Lanze für sie breche? Meinerseits würde ich einen solchen mit Freuden begrüssen, dabei aber selbstverständlich nach wie vor mein Schutzkind vertheidigen. Denn da ich mich erst nach reiflicher Erwägung zu deren Ritter aufgeworfen, werde ich nicht so leicht einer andern das Feld räumen.

unbedingt aus. So ist auch der Grund, weshalb er im ersten auf ihren Tod gedichteten Sonett die Liebenden zum Weinen auffordert, nicht etwa der Tod des jungen Mädchens an sich, sondern nur — *poichè piange Amore*, d. h. weil Beatrice weint. Das will schlecht zu dem innigen Verhältniss passen, wie uns ein solches zwischen Dante und Matelda in den letzten Gesängen des Purgatoriums vor Augen tritt. Nur dann könnten wir uns für dieses Mädchen entscheiden, wenn wir kein anderes auffindig zu machen vermöchten, das Matelda's Züge deutlicher zeigte. Wir sind aber in dieser Hinsicht nicht in Verlegenheit. Die *Vita Nuova* bietet uns eine reiche Auswahl von Frauengestalten dar. Wir sagen daher: Der frühverstorbenen Freundin Beatrice's, von welcher Capitel 8 der *Vita Nuova* berichtet, fehlen sehr wesentliche und entscheidende Züge der Matelda, wie sie im irdischen Paradiese erscheint; daher kann jenes Mädchen Dante's Matelda nicht sein.

Hiermit wäre der Augiasstall vorläufig gereinigt. Wir haben die sieben Concurrentinnen auf die Ehre Dante's Matelda zu sein eine nach der andern vor die Thüre gestellt und die meisten unter ihnen dürften wohl wenig Aussicht haben, wieder zu Ehren zu gelangen. Nachdem nun alle andern fortgeschickt worden sind, bleibt einstweilen nur die von mir selbst vorgeschlagene als alleinige Inhaberin des Matelda-Kranzes. Da man ihr aber denselben streitig zu machen bereits versucht hat, so werde ich mich bemühen müssen ihren Thron zu befestigen.

Schon in den ersten Capiteln der *Vita Nuova* (5 fg.) tritt ein hübsches junges Mädchen auf, welches in der Geschichte des unschuldigen Liebesverhältnisses zwischen Dante und Beatrice, allem nach zu urtheilen, eine bedeutsame Rolle gespielt hat. Es lag dem Dichter daran, den Neugierigen zu verheimlichen, wer in seiner Brust die Liebe angefacht habe. Eines Tages befindet er sich in der Kirche; zwischen Beatrice und ihm, genau in der gleichen Richtung wie die erste, sitzt ein junges Mädchen

von seltener Schönheit. Dante's Blicke ruhen auf Beatrice, werden aber von den Beobachtern dahin gemissdeutet, als wäre jenes junge Mädchen der Gegenstand seines Sehnens. Das Mädchen selbst richtet wiederholt ihre Blicke auf ihn und wundert sich über sein Hinblicken, das bei ihr, als seinem Ziele, zu endigen scheint. Viele bemerken es und, wie es eben zu gehen pflegt, ein Gerede ist im Entstehen begriffen. Hocherfreut darüber, dass sein Geheimniss nicht verrathen ist, entschliesst er sich flugs das schöne edle Mädchen zum Schirme der Wahrheit sich zu machen. Dies gelingt ihm soweit, dass die Meisten, die von ihm sprechen, sein Geheimniss zu wissen vermeinen. *Con questa donna*, bemerkt er, *mi celai alquanti mesi ed anni.* Nach langer Zeit (*tanto tempo*, *Vita Nuova*, cap. 7) verlässt das Mädchen Florenz, und Dante hält es für angemessen, dieses Scheiden in einem Gedichte zu beklagen, wovon einige Stellen auf Beatrice sich beziehen. Das ist die Geschichte des Verhältnisses zwischen Dante und dem schönen Mädchen.

Eine höchst einfache Geschichte. Und doch liegt sehr Vieles darin. Das Verhältniss hat Jahre gedauert. Kein sonstiges Verhältniss Dante's zu einem Mädchen, Beatrice ausgenommen, ward, soweit unsere Kunde reicht, so lange fortgesetzt. Selbst dasjenige zur *Donna gentile* hat, seinem bestimmten Zeugnisse zufolge, nur etliche Tage gewährt. Die *Donna gentile* des *Convito* wird aber für eine blosse Abstraction, für die Philosophie erklärt. Wir müssen also sagen: mit keinem Mädchen hat Dante so lange andauernde Beziehungen unterhalten, als mit der *Donna dello schermo*. Aber die Begegnung mit Matelda im irdischen Paradiese setzt Bekanntschaft und Vertrautheit von früher her voraus. Dieser Zug würde also zutreffen. Matelda erscheint als ein junges, schönes, liebentflammtes Mädchen: die *Donna dello schermo* wird als *una gentile donna di molto piacevole aspetto* geschildert. In der Schönheit würden also die beiden Frauen übereinstimmen. Ebenso im Alter. Jung, sehr jung musste die

Donna dello schermo sein, wenn sie allgemein als die Geliebte des achtzehnjährigen Dante gelten konnte. Desgleichen vermissen wir das Sich-entflammen an der Liebe Strahlen, den liebestrahlenden Blick und das *come donna innamorata* bei der *Donna dello schermo* nicht: *mi mirava spessa volte, maravigliandosi del mio sguardare, che parea che sopra lei terminasse; onde molti s' accorsero del suo mirare*, und diese *molti*, dem Aussehen glaubend, dass von dem Herzen Zeugniss pflegt zu geben, glaubten, dass das schöne Weib an der Liebe Strahlen sich entflamme (Purg. XXVIII, 43 fg.), denn sie gingen ja mit der Ueberzeugung von dannen, das schöne Mädchen sei Dante's Geliebte. Matelda zeigt sich als eine intime Freundin Beatrice's. Auch das muss die *Donna dello schermo* gewesen sein. Nur wenn sie es war, begreifen wir, dass sie Dante jahrelang als *schermo della veritade* vorschieben konnte. Er muss sie also sehr oft in Beatrice's Nähe und Begleitung gesehen haben. Das Verhältniss zwischen Matelda und Dante erscheint bis zu einem gewissen Grade als ein Liebesverhältniss. Auch das Verhältniss zwischen Dante und der *Donna dello schermo* erscheint als ein solches. Dante seinerseits liebte freilich eine Andere, gerade wie er im irdischen Paradiese eine Andere — seine Beatrice — liebt. Und doch, ob auch die, welche er heute wiedersehen soll sein Herz erfüllt und besitzt, so strebt dieses nämliche Herz zugleich zu Matelda hin! So mag es auch in der Wirklichkeit des irdischen Lebens gewesen sein. Wenn er (*Vita Nuova*, cap. 7) sagt, nachdem das schöne Mädchen Florenz verlassen, sei er *quasi sbigottito della bella difesa che gli era venuta meno* gewesen und beifügt: *assai me ne disconfortai più che io medesimo non avrei creduto dinanzi*, so lässt diese Sprache an Klarheit nichts zu wünschen: er liebte das Mädchen, soweit ein Verliebter eine Andere lieben kann und darum macht ihn deren Entfernung so traurig. Auch die *Donna dello schermo* muss ihn bis auf einen gewissen Grad geliebt haben. Schon das *mi mirava spesse volte* (*Vita Nuova*, cap. 5) ist ein

Beweis dafür. Sie hat sich ferner die scheinbaren Huldigungen des Dichters jahrelang gefallen lassen. Das hätte sie ohne Liebe wohl schwerlich gethan. Die andere, welche Dante ihr substituiren wollte, liess sich dies nicht also gefallen. Er selbst berichtet uns (*Vita Nuova*, cap. 12), dass sie *ricevea alcuna noia* von ihm. Dieser waren somit die scheinbaren Huldigungen lästig. — Das Verhältniss zwischen Dante und Matelda erscheint als ein durchaus keusches und reines. So auch das Verhältniss zwischen Dante und der *Donna dello schermo*. Es konnte dasselbe, da es jahrelang dauerte, der Beatrice nicht unbekannt geblieben sein. Gleichwohl finden wir nicht, dass sie es irgendwie übel vermerkt hätte. Dass sie sich aber in dieser Beziehung nicht ganz gleichgültig verhielt, zeigte sich später, als sie dem Dichter eines Geredes wegen ihren Gruss verweigerte (*Vita Nuova*, cap. 10). Soweit finden wir also alle Züge der Matelda bei der *Donna dello schermo* wieder.

Und nicht allein so weit. Je mehr wir Matelda's Züge anschauen, desto mehr überzeugen wir uns, dass wir eine gute Bekannte aus der *Vita Nuova* vor uns haben. Matelda ist das erste Wesen, welches Dante im irdischen Paradiese begegnet. Und auch als er einst eintrat in das Paradies der Liebe traf er recht bald mit der *Donna dello schermo* zusammen. Wir finden sie schon in den ersten Capiteln der *Vita Nuova*, wie wir Matelda finden, sobald wir mit dem Dichter die ersten Schritte im irdischen Paradiese gethan. Matelda geht einsam vor sich hin (Purg. XXVIII, 40): vielleicht eine Andeutung darauf, dass die *Donna dello schermo* sich einst genöthigt gesehen, die Vaterstadt und die Jugendfreundinnen zu verlassen und in eine entfernte Gegend zu reisen (*Vita Nuova*, cap. 7. Anfang). Dante nennt Matelda *bella donna*, wie er die *Donna dello schermo* wegen ihres *molto piacevole aspetto* gerühmt hatte. Die Anrede an sie, die Worte, welche auf die Anrede folgen, sowie die Bitte, sich ihm zu nähern, setzen ein vertrautes Verhältniss zwischen Dante und

Matelda voraus. Ein solches muss auch zwischen Dante und der Ungenannten der *Vita Nuova* angenommen werden, denn nur dann lässt sich erklären, wie sie ihm jahrelang zum Schirm der Wahrheit dienen konnte. Die Vergleichung mit Proserpina lässt eine doppelte Beziehung zu. Man kann das eine mal denken an Matelda's Tod, da sie von Pluto, dem Gott der Unterwelt, in frischer Jugend hinweggerafft wurde. Doch liegt eine andere Beziehung noch viel näher. Pluto raubte Proserpina, um sie zu seiner Gemahlin zu machen. Es ist nun in hohem Grade wahrscheinlich, dass die Ungenannte der *Vita Nuova* sich ausserhalb Florenz verehelichte und dass die Bemerkung *convenne che si partisse della sopradetta cittade, e andasse in paese molto lontano* eine Hindeutung auf die Zeit enthalten, da ein Entfernter sie heimführte. Da hätten wir sie also, die Proserpina, welche von Pluto als Gattin heimgeführt wird, welche der Mutter verloren geht, welche die Blütenstadt verliert. Dante geht im irdischen Paradiese dem Lethestrom entlang, die Gedanken auf Matelda gerichtet: ebenso finden wir ihn auch in der *Vita Nuova* (cap. 9), wie er einem Strome entlang dahin wandert, seine Gedanken auf die nunmehr ferne weilende schöne Ungenannte gerichtet. Diensteifrig thut Matelda noch mehr als Dante gebeten hatte (Purg. XXVIII, 134 fg.): auch die Ungenannte der *Vita Nuova* mag ihn wohl etwas mehr geliebt haben als er verlangt und erwartet hatte. Die Erinnerung an die Unschuld der ersten Aeltern im Paradiese (Purg. XXVIII, 142) könnte eine Anspielung darauf sein, dass das Verhältniss Dante's zur *Donna dello schermo* ein durchaus reines und unschuldiges gewesen. Wie Matelda den Dichter zum Schauen der Dinge auffordert (Purg. XXIX, 15), so hat ihm die Ungenannte der *Vita Nuova* jahrelang das Anschauen seiner Beatrice erleichtert und ermöglicht. Wie er sich an Matelda halten musste, als er Lethe passirte (Purg. XXXI, 93), so musste er sich auch an die *Donna dello schermo* halten, um sein Geheimniss zu bewahren. Kurz, von

allen Zügen im Antlitz der Matelda finden wir die überraschende Parallele bei jener schönen Ungenannten, jener *Donna dello schermo*, von welcher die *Vita Nuova* erzählt.[53])

Doch ist es Zeit, dass ich auf den Punkt komme, der mich zuerst darauf führte, in der *Donna dello schermo* die Matelda des irdischen Paradieses wieder zu erkennen, der mich je länger je mehr in der Ueberzeugung befestigt, das Richtige gesehen zu haben. Ich muss hier diesen Punkt um so mehr ausdrücklich hervorheben, als er in jener mehrerwähnten Abhandlung im zweiten Bande meines Dante-Commentars nur leise angedeutet wurde und gleichsam zwischen den Zeilen gelesen werden musste. Er ist unbeachtet geblieben. Selbst der gründlichste Dante-Kenner scheint keine Ahnung davon gehabt zu haben, sonst dürften seine Einwürfe etwas anders ausgefallen sein. Bekanntlich ist die Matelda des irdischen Paradieses die Vermittlerin, gleichsam das Bindeglied zwischen Dante und Beatrice. Da diese es ist, welche den Virgil, um ihn zu retten, sandte, so werden wir annehmen müssen, dass auch Matelda von Beatrice gesandt ist, um Dante in der Region der Unschuld zu begrüssen, um ihn seiner Beatrice zuzuführen. Matelda erscheint als die vertraute Freundin Beatrice's, die ihr und dem Dichter zu Liebe die Aussöhnung vorbereitet und vermittelt. Sie empfängt gleichsam den Dichter aus den Händen Virgil's und übergibt ihn zuletzt, rein und bereit zum Aufschwung nach den Sternen, derjenigen, welche Dante's Führerin durch die Himmelsräume sein soll. Wenn gesagt wurde, Matelda sei ein *anello di unione tra Beatrice e Virgilio*[54]), so wäre es wohl richtiger gewesen, statt Virgilio Dante zu setzen. Mit Virgil befasst sich Matelda nicht im geringsten. Sie nimmt gar keine Notiz, weder von seiner Gegenwart noch von seinem

---

[53]) Weitere Parallelen siehe in meinem Commentar zur *Divina Commedia*, II, 613 fg.

[54]) Barelli, *L' Allegoria della Divina Commedia* (Florenz 1864), S. 144.

Verschwinden. Sie hat es einzig und allein mit Dante und mit Beatrice zu thun. Dass sie zwischen beiden Liebenden in gewissem Sinne vermittelt, dass sie Dante seiner Beatrice zuführt, darin besteht ihre Hauptbedeutung. Wollen wir demnach die Matelda des irdischen Paradieses irgendwo in der *Vita Nuova* aufsuchen — und wir sahen, dass sie nur hier gesucht werden könne und aber auch gesucht werden müsse — so haben wir vor allem darauf zu achten, dass es ein Mädchen sein muss, welches in gewissem Sinne die Vermittlerin zwischen Dante und Beatrice gewesen. Und das finden wir ausschliesslich bei der schönen Ungenannten, bei der liebenswürdigen *Donna dello schermo*. Von gar keiner Andern könnte irgendwie gesagt werden, dass sie die Vermittlerin zwischen Dante und Beatrice gewesen wäre. Entweder sind sie, so viele ihrer in der *Vita Nuova* (und auch im *Convito*) genannt werden, dem Dichter ziemlich gleichgültig, wie die frühverstorbene Freundin Beatrice's, oder sie spielen in der Geschichte seines Verhältnisses zu Beatrice auch nicht im geringsten eine Rolle, wie Giovanna, die Geliebte Guido Cavalcanti's, oder aber sie greifen eher störend in das Verhältniss ein, wie die zweite *Donna dello schermo* (*Vita Nuova*, cap. 10), die *Donna gentile* der *Vita Nuova* und die Gleichnamige des *Convito*. Die schöne Ungenannte hingegen, indem sie jahrelang, nach einer damals nicht seltenen Sitte, dem Dichter als *schermo della verità*, oder *schermo di tanto amore* diente, war wirklich in gewissem Sinne die Vermittlerin zwischen Dante und Beatrice. Auf sie passt vollkommen die Rolle, welche Matelda im irdischen Paradiese zwischen den beiden Liebenden spielt und, da sie so lange Zeit hindurch Dante's *schermo* gewesen, da Dante eine gewisse Neigung zu ihr gefasst haben muss, wie seine Betrübniss über deren Entfernung und die Art und Weise, wie er davon berichtet, beweist, so begreifen wir sehr wohl, was wir bei keiner Andern begreifen würden, dass er ihr in seinem Gedichte ein so schönes Denkmal gesetzt, dass er ihr gerade die Rolle

zugetheilt hat, welche wir der Matelda im irdischen Paradiese zugetheilt sehen.

Wo so Vieles zusammentrifft und zusammenstimmt, da haben wir denn doch das Recht von etwas mehr als von einer blossen Möglichkeit zu reden, da liegt wenigstens ein sehr hoher Grad von Wahrscheinlichkeit vor. Und hat man geglaubt, gegen die Zuversichtlichkeit, mit welcher ich in jener mehrerwähnten Abhandlung von der *Matelda svelata* gesprochen, die Stimme erheben zu müssen, so behaupte ich dagegen mit voller Zuversicht: Entweder ist die Matelda durch jene Abhandlung entschleiert worden, oder wir müssen ein für alle mal die Hoffnung aufgeben, dass sie sich jemals uns entschleiere; entweder ist die Matelda des irdischen Paradieses die *Donna dello schermo* der *Vita Nuova*, oder wir müssen durchaus darauf verzichten, die wirkliche Matelda jemals zu finden; entweder diese oder — keine.

War aber dieses Mädchen vor 1300 gestorben? Das lässt sich allerdings so wenig beweisen als das Gegentheil. Es sei indess gestattet, eine Vermuthung auszusprechen. Dante's Matelda erscheint als ein, gleich Venus für Adonis, liebentbranntes Mädchen, die unter süssem Gesange der Blumen Fülle sich zum Kranze windet. Singt sie vielleicht ihr Brautlied? Windet sie sich vielleicht den Brautkranz? Will vielleicht der Dichter andeuten, seine Matelda sei um die Zeit gestorben, da sie den Brautkranz hätte tragen sollen, da sie ihn trug, da sie ihn kürzlich getragen hatte? Wir wissen es nicht. Der Vermuthung bleibt hier ein freier Spielraum offen.

Witte's Bedenken und Einwürfe gegen meine Ansicht[55])

---

[55]) Dante Alighieri's Göttliche Komödie, 3. Aufl., II, 224. Ich will die ganze Stelle wörtlich hersetzen: "Unter den Frauen, deren das Neue Leben gedenkt, ohne sie zu nennen, sind zwei, um deren Gunst der Dichter sich zum Scheine, nämlich in der Absicht bewirbt, seine Liebe für Beatrice dadurch zu verbergen. Die zweite derselben, von der das zehnte Capitel redet, kann indess hier kaum in Betracht kommen, da, wie jene

sind durch das bereits Gesagte eigentlich schon beseitigt. Denn sobald man nicht ausser Auge lässt, dass die Matelda des irdischen Paradieses ein Bindeglied zwischen Dante und Beatrice bildet, gerade wie die schöne Ungenannte in den ersten Jahren von Dante's Liebe gethan, sind die von diesem trefflichen Forscher hingeworfenen Warum, wie mich dünkt, befriedigend beantwortet. Von "Lüge und Täuschung" ist im irdischen Paradiese selbstverständlich nicht im Entferntesten die Rede, und hatte meine Abhandlung mit keiner Silbe davon ge-

---

Stelle berichtet, die Huldigungen, welche Dante ihr darbrachte, Beatrice so missfielen, dass sie seitdem ihn zu grüssen unterliess. Dagegen ist neuerdings mit vielem Scharfsinn ausgeführt, dass in der ersten jener Frauen, von der die Capitel 5, 7 und 9 berichten, Matelda erkannt werden müsse. Eine nähere Beziehung zwischen unserm Dichter und ihr muss allerdings bestanden haben, da wir von ihm hören, sie habe ihm monate- und jahrelang dazu gedient, sein Geheimniss vor der Neugier Anderer zu hüten, bis sie dann, vermuthlich von einem Auswärtigen heimgeführt, Florenz mit einem weitentlegenen Wohnort vertauscht habe. Warum indess der Dichter noch im irdischen Paradiese, wo, so wenig als Nebel oder Sturm, Lüge und Täuschung Raum finden, an das "holde Weib" gewiesen sein soll, dem er, um Andere zu täuschen, in den frühern Zeiten seiner Liebe für Beatrice scheinbar gehuldigt, warum eben sie ihn auf den Zug der, die biblischen Bücher bedeutenden, vierundzwanzig Aeltesten hinzuweisen, ihn in den Lethe einzutauchen und ihm diesen gleich Eunoè auszudeuten hat, bleibt unverständlich." Ist das wirklich Alles, was man gegen meine Ansicht vorzubringen weiss? Dann wird sie jedenfalls durchschlagen. Wird vielleicht das, was Witte unverständlich bleibt, verständlicher, wenn man die Matelda anderswo sucht? Nicht einmal, wenn man dem Dichter die sonderliche Operation zutraut, die *Madonna Vanna*, mit welcher er gar keine Beziehungen gehabt, als seine Freundin in seinem Gedichte aufgeführt, sie handkehrum mit Johannes dem Täufer gleichsam identificirt und dennoch ihren so bezeichnenden Namen, weiss Gott warum, umgeändert zu haben. Unverständlich bleibt eben Vieles bei Dante, zumal wenn man überall fragen will, warum gerade die Person das sagen, jenes thun solle. Solche Fragen erinnern ein klein wenig an die berühmte Frage, was Gott vor der Schöpfung der Welt gethan habe? Fast mit ebenso gutem Grunde könnte man fragen, warum Gott die Erde gerade rund und nicht achteckig gemacht. Vielleicht wird übrigens, was noch unverständlich blieb, durch obige Ausführungen verständlich.

sprochen. Wollte aber Dante eine Vermittlerin zwischen sich und Beatrice, einen *anello di unione tra Beatrice e Virgilio* einschieben, so musste sich ihm hierzu gerade Diejenige von selbst darbieten, die einst auf Erden ebenfalls eine Vermittlerin (ich finde eben keinen bessern Ausdruck, um das Verhältniss zu bezeichnen; der Leser wird hoffentlich verstehen, wie der Ausdruck gemeint ist) zwischen ihm und Beatrice gewesen. Und hinwiederum: Wollte Dante jener Dame, der er jahrelang seine scheinbaren Huldigungen dargebracht, in seinem unsterblichen Gedichte ein Denkmal setzen, so musste es ihm ja am nächsten liegen, ihr in demselben gerade die Rolle zuzutheilen, welche er ihr zugetheilt hat, d. h. sie zwischen sich und Beatrice, die Aussöhnung vermittelnd und fördernd, zu stellen, gerade wie sie ihm einst auf Erden seine Liebe zu Beatrice gleichsam erleichtert hatte. Es ist denn doch etwas zu weit hergeholt, wenn man mit Beziehung auf den Platz, den Matelda im irdischen Paradiese einnimmt, in Erwägung ziehen zu müssen glaubt, wie eben Johannes der Täufer das Bindeglied zwischen dem Alten und Neuen Testamente sei und wenn man im Untertauchen in Lethe eine Erinnerung an die Jordanstaufe sieht.[56]) Was in aller Welt hat Matelda mit Johannes dem Täufer gemein? Wo ist die leiseste Spur davon zu entdecken, dass sie das Bindeglied zwischen dem Alten und Neuen Testamente sei? Sie ist das Bindeglied zwischen Dante und Beatrice: sind aber diese etwa die Symbole der beiden Testamente? Nein, das sind sie nicht; jene Symbole treten anderswo, in der mystischen Procession, auf und gerade dort bleibt Matelda ganz unbetheiligt. Offenbar müsste Matelda, sollte sie irgend an Johannes den Täufer erinnern, bei jenem mystischen Zuge eine ganz andere Rolle spielen als die rein passive des blossen Zuschauers, welche ihr Dante zugetheilt hat. Halten wir uns aber einfach daran, dass Matelda ein Bindeglied zwischen

[56]) Witte, a. a. O., II, 225.

Dante und Beatrice ist, dass ihre Hauptbedeutung gerade hierin besteht, so sehe ich nicht ein, was dabei noch unverständlich bleiben sollte. Matelda ist dann wesentlich, was die schöne Ungenannte der *Vita Nuova* gewesen. Dante ist im irdischen Paradiese so wenig an sie gewiesen als er in der Zeit seiner Jugendliebe gerade an die *Donna dello schermo* gewiesen war. Er begegnet ihr, man möchte sagen zufällig, und sie erweist sich ihm diensteifrig und liebevoll, unterrichtet ihn über den Ort, wo er sich befindet, nicht aber über den mystischen Zug, obwohl Dante nach Belehrung darüber verlangt (vgl. Purg. XXIX, 55 fg.). Es ist überhaupt bemerkenswerth, dass Matelda verstummt, sobald es sich um Angelegenheiten handelt, die noch eine andere als blos persönliche Bedeutung haben. Die grosse Vision des irdischen Paradieses zerfällt bekanntlich in zwei Theile: einen allgemeinen und einen mehr persönlichen. Nur bei diesem ist Matelda betheiligt, bei jenem hingegen ganz und gar nicht. Sie sagt nur, als die Procession herannaht: "Mein Bruder, schau' und höre!" dann verstummt sie und tritt in den Hintergrund zurück, aus dem sie erst wieder hervortritt, als es sich wieder um persönliche Angelegenheiten des Dichters handelt. Die Frage, warum gerade Matelda es ist, welche den Dichter auf den mystischen Zug aufmerksam macht, ist eine höchst müssige. Als die einzige Bewohnerin des irdischen Paradieses, die er bis dahin getroffen, ist es ganz natürlich, dass gerade sie ihn auf die Neuigkeiten des Ortes aufmerksam macht. Dass sie den Dichter in Lethe und Eunoè eintaucht, gehört mit zu ihrem Mittleramt zwischen Dante und Beatrice, da jenes Eintauchen zur vollendeten Aussöhnung nothwendig ist. Zudem muss man ja nicht vergessen, dass Matelda zugleich wie Beatrice eine symbolische Gestalt ist. Als Bindeglied zwischen sich und Beatrice bot sich dem Dichter von selbst die schöne Ungenannte dar: hatte er sie aber einmal zum Symbol erhoben, so lag es ja in der Natur der Sache, dass er ihr manche Verrichtung zutheilen musste, die sich

nicht aus ihrem einstigen irdischen Leben und Thun direct ableiten lässt. Darin liegt eben das Wesen der Allegorie. Noch mehr als bei Matelda möchte man bei Beatrice in Verlegenheit gerathen, wollte man überall fragen: Warum muss gerade die Tochter des Folco Portinari das thun und jenes sagen? Sie muss es, weil sie Dante zum Symbol gemacht. So auch Matelda. Es ist verkehrt zu fragen: Warum muss gerade die *Donna dello schermo* das und jenes verrichten? Das muss sie eben kraft der allegorischen Bedeutung, die sie in der *Divina Commedia* hat. Man kann und muss eben einfach fragen: Warum hat Dante gerade jene *Donna dello schermo* zur Allegorie der Matelda gemacht? Und auf diese Frage lautet die, wie mich dünkt, völlig befriedigende Antwort: Weil eben jene *Donna*, die jahrelang gleichsam ein Bindeglied zwischen ihm und Beatrice gewesen, am geeignetsten war, diese nämliche Rolle auch im Gedicht zu übernehmen.

Hiermit scheinen mir alle Schwierigkeiten gelöst, alle Bedenken beseitigt. Auf die zwei ersten der oben erwähnten, bei der Matelda des irdischen Paradieses in Betracht kommenden Fragen antworten wir: Matelda ist eine reale Persönlichkeit und keine blosse Personification; Matelda ist die edle Dame, der Dante, um seine Liebe zu Beatrice geheim zu halten, jahrelang scheinbar gehuldigt, die er so lieb gewonnen hatte, dass deren Entfernung ihn weit mehr schmerzte, als er selbst erwartet hatte. Auf diese Dame passt Alles, was von der Matelda gesagt wird, bis — auf den Namen, der aber in der *Vita Nuova* gar nicht genannt wird. Ich werde also nach wie vor von der *Matelda svelata* reden und es so lange thun, bis man mit bessern Argumenten als bisjetzt geschehen ist, nachweisen wird, dass jene holde Ungenannte Dante's Matelda nicht sein kann.

Ich komme nun zur dritten und letzten der in Betreff der Matelda in Betracht kommenden Fragen: Welche ist die allegorische Bedeutung, die der Dichter seiner Matelda

beilegen wollte? Ueber diese Frage gehen die Meinungen noch weiter auseinander als über die nach der Persönlichkeit der *Donna soletta*. Der Excurs zum XXVIII. Gesang des Purgatorio in der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* zählte nicht weniger als sechzehn mehr oder weniger von einander abweichenden Antworten, die auf unsere Frage im Laufe der Zeiten gegeben wurden und sah sich veranlasst, diese ansehnliche Zahl durch eine weitere zu vermehren. Nach der ältesten und noch immer verbreitetsten Ansicht ist Matelda das Sinnbild der *vita activa*, des werkthätigen christlichen Lebens. In der Leipziger Ausgabe werden 37 Ausleger aufgezählt, welche alle diese Ansicht theilen und mit grösserer oder geringerer Entschiedenheit verfechten. Seitdem haben sich auch noch Bartsch und Pfleiderer zu ihnen gesellt. Man könnte sich bedenken, gegen die Autorität so vieler Commentatoren, darunter alle ältesten und ältern bis auf Lombardi, eine abweichende Ansicht geltend machen zu wollen. Sehen wir aber näher die Frage an, so werden wir bald gewahr, dass jene so alte und so weitverbreitete Ansicht ihren Ursprung keineswegs einem genauen Studium des Amtes und der Verrichtungen der Matelda, sowie des Systems des Dichters verdankt, sondern einerseits der, wie sich uns ergeben hat falschen, Voraussetzung, Dante's Matelda sei die berühmte Frau von Canossa, andererseits der Meinung, die *Donna soletta* müsse dieselbe allegorische Bedeutung haben, wie die kurz vorher dem Dichter im Traume erschienene Lea. Dass diese Meinung eine irrige sei, ist in der Leipziger Ausgabe, wie mich dünkt, überzeugend nachgewiesen worden. Fällt aber die Gleichheit zwischen Matelda und Lea hinweg, so haben wir gar keine Anhaltspunkte mehr, um in der Ersten das Symbol des werkthätigen Lebens zu sehen. Matelda ist Beatrice's Gefährtin: wäre nun jene das Symbol der *vita activa*, so müsste ja diese folgerichtigerweise das Symbol der *vita contemplativa* sein. Dass nun aber Beatrice das Symbol des beschaulichen

Lebens sei, wird an unserer Stelle (Purg. XXVIII) von den Auslegern allerdings hin und wieder gesagt. Allein diese Ausleger vergessen hier, dass nach ihrer eigenen Auffassung Beatrice eben nicht das Symbol des beschaulichen Lebens ist. Wo sie, ohne durch die Rücksicht auf Matelda, von Beatrice's allegorischer Bedeutung handeln, da machen sie sie alle sammt und sonders entweder zum Symbol der christlich-theologischen Wissenschaft oder zu etwas Anderm, nicht aber zur Repräsentantin der *vita contemplativa*. Es ist also eine blosse Inconsequenz, wenn sie, von Matelda's allegorischer Bedeutung sprechend, sagen, Beatrice sei das Symbol des gläubigen Schauens, Matelda des liebenden Handelns. Ist Beatrice jenes nicht, nun, dann wird wohl auch deren Gefährtin Matelda dieses nicht sein. Und dass sie es wirklich nicht ist, zeigt eine genauere Betrachtung des Bildes, welches der Dichter von ihr entworfen hat. Gleich von vorn herein schildert er sie als eine einsame Frau, *Donna soletta* (Purg. XXVIII, 40), und dass dieser Zug nicht zufällig dasteht, geht daraus hervor, dass später noch einmal ihre Einsamkeit erwähnt und betont wird (XXXI, 92). Mit Recht ist nun darauf aufmerksam gemacht worden, dass das werkthätige Leben, die Uebung der Werke der Barmherzigkeit, nicht ins einsiedlerische Leben, sondern in die Gemeinschaft gehört.[57]) Wie eine *Donna soletta* das Symbol des in Werken der Liebe und Barmherzigkeit sich übenden werkthätigen christlichen Lebens sein soll, ist in der That nicht eben leicht zu begreifen und bleibt mir wenigstens völlig unverständlich. Noch eher und gewiss mit mehr Recht könnte man wohl sagen, diese *Donna soletta* sei das Symbol des beschaulichen Lebens, dem sich eben der Einsiedler weiht. Auch passt Matelda's durchaus passive Rolle bei der den

---

[57]) Minich, *Sulla Matelda di Dante*, S. 11: "*Nè meglio si addice l' epiteto di sola alla vita attiva, le cui opere avvengono nello stato sociale dell' uomo, e si esercitano più di sovente a beneficio del genere umano.*"

Triumph der Kirche vorstellenden mystischen Procession schlecht zu der allegorischen Bedeutung, die man ihr zuschreibt. Tritt sie doch dabei gänzlich in den Hintergrund zurück, verhält sie sich doch als blosse Zuschauerin! Und gleichwohl sollte sie das werkthätige christliche Leben vorstellen? Aber dann müsste sie meines Bedünkens bei jenem Zuge auch activ sich betheiligen und keine blos passive Rolle dabei spielen. Und wie kann ferner das werkthätige christliche Leben mit der von Pluto geraubten Proserpina, mit der für Adonis entflammten Venus verglichen werden? Wie kann man sagen, dass Dante, auf dem irdischen Paradiese angelangt, noch um drei Schritte von der *vita activa* getrennt war? Was hätte es für einen Sinn, dass Dante zur *vita activa* hinstrebt, aber durch den Strom des Vergessens noch davon getrennt ist? Was hat ein "wie ein liebentbranntes Mädchen singendes" holdes Weib mit der *vita activa* gemein? Wie kann man dem werkthätigen christlichen Leben das irdische Paradies als Wohnung anweisen? Ist doch diese Region der letzte Schritt, um zum seligen Schauen, zur höchsten Contemplation zu gelangen![58]) Gewiss, dort, wo die Symbole des christ-

[58]) Auch auf diesen Punkt hatte bereits Minich aufmerksam gemacht, a. a. O., S. 11: "*Ora torna difficile il comprendere e lo spiegare a qual fine debba trovarsi la vita attiva nel Paradiso terrestre, che non è più la sede dell' umana specie dopo il primo peccato, ed ove il Poeta privilegiato dalla grazia divina, ovvero le anime che già subirono l' espiazione de' loro falli nulla hanno più da operare, ma si dispongono invece alla vita contemplativa e salgono alla celeste beatificazione*". Schon Thomas von Aquino hatte es wiederholt ausgesprochen, dass die *vita activa* nur dem diesseitigen, nicht aber auch dem jenseitigen Leben angehört (vgl. *Summa theologiae* P. 1, qu. XX, art. 4, qu. LXVII, art. 1—3, qu. LXVIII, art. 6, namentlich P. II, 2. qu. CLXXXI, art. 4). "*Vita activa*", sagt er (an der zuletzt citirten Stelle), "*habet finem in exterioribus actibus; qui si referantur ad quietem contemplationis, jam pertinent ad vitam contemplativam; in futura autem vita beatorum cessabit occupatio exteriorum actuum; et si quis actus exteriores sint, referentur ad finem contemplationis.*" Demnach könnte gar nicht erwartet werden, dass der Dichter auf seiner ekstatisten Reise durch die jenseitigen Reiche das Symbol der *vita activa* antreffe.

lichen Glaubens und Lebens erscheinen, wird das werkthätige und christliche Leben nicht fehlen: ist es aber nicht in den durch die drei und vier Frauen repräsentirten Tugenden inbegriffen? Wie kann man das werkthätige christliche Leben und die *caritas*, die christliche Liebe als zwei ganz verschiedene Personen darstellen? als zwei Personen, die miteinander so wenig in Verbindung und in Verkehr stehen, als Matelda mit den drei und vier Frauen? Will man aber auch zwischen der *caritas* und der *vita activa* diesen Unterschied machen, so darf und muss man doch fragen, worin die *vita activa* denn eigentlich bestehen soll? Doch wohl in der Ausübung der Tugenden, und zwar nach scholastischer Lehre in der Ausübung der vier moralischen Tugenden[59]), während die drei theologischen Tugenden mehr dem beschaulichen Leben angehören.[60]) Namentlich wird hervorgehoben, dass die Tugend der Gerechtigkeit es ist, welche zur *vita activa* gehört[61]) und dass diese hauptsächlich in der Ausübung jener besteht. Wollte man nun auch einräumen, dass Dante demungeachtet ein besonderes Symbol der *vita activa* aufgeführt habe, so müsste man denn doch erwarten, dass er die Beziehung, das innige Verwandschaftsverhältniss zwischen ihr und den moralischen Tugenden hervorgehoben, oder wenigstens angedeutet hätte. Davon finde ich aber bei Matelda auch nicht die leiseste Spur. Wie man gleichwol in ihr das Symbol der *vita activa* erkennen könne, ist schlechterdings unbegreiflich.

---

[59]) Thomas von Aquino *Summa theologiae* P. II, 2, qu. CLXXXI, art. 1: "*Manifestum est quod virtutes morales pertinent essentialiter ad vitam activam, ecc.*"

[60]) Thomas von Aquino, ebenda, qu. CLXXX, art. 4: "*Ad vitam contemplativam pertinent: primo quidem virtutes theologicae ecc.*"

[61]) Thomas von Aquino, ebenda, qu. CLXXXI, art. 1: "*Vita activa consistit in omnibus agibilibus, sed principaliter in iis quae ad alterum sunt, sicut in optimo agibili, scilicet in actibus justiciae. — — — Inter virtutes morales praecipua est justitia, qua aliquis ad alterum ordinatur .... Unde vita activa describitur per ea quae ad alterum ordinantur, non quia in his solum, sed quia in his principalius consistit.*"

Und was hat, so vielen Schwierigkeiten gegenüber, jene Ansicht für Gründe für sich? Einfach die Analogie mit der Lea des Traumes und etwa noch die Erinnerung an Johannes den Täufer.[62]) Das sind äusserst schwache Gründe. Man begreift, dass, angesichts dieses Thatbestandes, es Forscher gibt, die sogar der Lea des Traumes die allegorische Bedeutung der *vita activa* absprechen.[63]) Das möchte vielleicht zu weit gegangen sein. Es bedarf dessen auch nicht. Sei Lea dies oder jenes, Matelda ist nicht mit ihr identisch, muss also auch als allegorische Gestalt nicht mit ihr identisch sein. Ja, gerade wenn Lea das Symbol der *vita activa* ist, kann es Matelda nicht sein. Denn, wie ich schon anderswo sagte, Dante hat wohl nicht zwei verschiedene Arten von Symbolen gebraucht, um die nämliche Sache anzudeuten, und ebenso wenig hat er zwei verschiedenen Personen die nämliche allegorische Bedeutung beigelegt. Soll das Symbol der *vita activa* irgendwo auf den Höhen des Büsserlandes gesucht werden, so muss man es in Lea und nicht in Matelda suchen.

Gehen wir zu den andern Ansichten über. Wenn gesagt wurde, Matelda sei "das katholische Leben"[64]), so scheint dies

---

[62]) Witte, a. a. O., II, 226: "Die Liebe bereitet dem Glauben, wie Johannes Christo, den Weg." Aber Johannes wird nun einmal von Dante nicht erwähnt und der Ausleger hat nicht das Recht, Dinge in das Gedicht hineinzutragen, die nicht darin liegen.

[63]) Preger, Dante's Matelda, S. 4. Richtig scheint mir Preger's Bemerkung: "Wenn Lia nur das wirkende Leben im Gegensatz zum schauenden wäre, wie könnte dann von Lia ebenso wie von Rahel gesagt sein, dass sie in den Spiegel schaue? Beide schauen, und nur das unterscheidet sie, dass Lia mit Blumen geschmückt sich sehen will, Rahel dagegen allein am Lichte ihrer Augen Freude findet; und dass Lia nur ab und zu in den Spiegel schaut, Rahel aber, wie Lia sagt, den ganzen Tag daran sitzt."

[64]) Domenico Mauro, *Concetto e forma della Divina Commedia* (Neapel 1862), S. 264. Er wirft übrigens die Bemerkung: "*Matilde è la vita cattolica*" nur so hin, als verstünde sich die Sache von selbst und als wäre eine nähere Begründung ganz überflüssig.

nur ein anderer Ausdruck für die nämliche Sache zu sein. Denn dieses "katholische Leben" wird doch wohl wesentlich in der Ausübung guter Werke bestehen, also das wirkende Leben sein. Blos ein anderer Ausdruck für die nämliche Sache ist es gleichfalls, wenn Matelda das Bild der thätigen, wirkenden Liebe *(carità operosa)* genannt wurde.[65]) Denn worin anders besteht die *vita activa* als gerade in der wirkenden Liebe, in der Uebung der Werke der Barmherzigkeit. Wir können daher von keiner abweichenden Ansicht, sondern nur von einer von der gewöhnlichen verschiedenen Ausdrucksweise hierbei sprechen.

Der erste, der eine von der gewöhnlichen wirklich verschiedene Ansicht aufstellte, war, soviel ich sehe, der Pater Lombardi, welcher schreibt: "*Matelda la contessa Matilde appella anche G. Villani. O la sia però questa che Dante quì introduce la contessa medesima, ovvero un altro soggetto, non si può dubitare che la non sia un soggetto diverso da Lia la sorella di Rachele; e che perciò, avendo Dante poco anzi figurata già la vita attiva in Lia, se non istucchevolmente tornerebbe quì a figurarcela in altro affatto nuovo soggetto. Lasciando adunque da parte la vita attiva, altro carattere dee nella Matelda nostra ricercarsi. — Nella storia di Matilde, la nominata contessa, il carattere che più di tutti ci si presenta innanzi e ne salta, per così dire, negli occhi, è la grande propensione ed affetto ch' essa ebbe per santa Chiesa: e come generalmente in chiunque si mette ad arte o scienza, per fare in quella profitto, è necessario prima di tutto che alla medesima arte o scienza l' introduca ed accompagni affezione, così necessario essendo a chi vuole nella Chiesa profittare l' amore verso della medesima, quest' affezione direi io intesa dal poeta nostro nella presente prima donna, che gli si*

---

[65]) Barelli, *Allegoria della Divina Commedia*, S. 145: "*Ond' io con frase poco diversa dalla comune, ma che forse esprime più esattamente il concetto dantesco, la direi figura della carità operosa.*"

fa innanzi, e l' introduce e sempre accompagna in questa divina foresta, tipo della Chiesa."[66]) Da manche Ausleger der *Divina Commedia* wesentlich aus Lombardi zu schöpfen pflegten, so hat diese Ansicht, wie billig, nächst der ältesten und allgemein verbreiteten, die meisten Anhänger gefunden. Die Leipziger Ausgabe hat deren zehn namhaft gemacht, eine Zahl, die sich noch um etwa ein halbes Dutzend vermehren liesse. Allein die Meinung gründet sich einfach auf der falschen Voraussetzung, dass Dante's Matelda die Markgräfin von Toscana sei und ausserdem ist nicht einzusehen, wie Dante erst im irdischen Paradiese die Liebe zur Kirche gefunden haben soll. Diese Liebe musste ihn schon vorher auf seiner Wanderung beseelen.

Alle übrigen Ansichten über die allegorische Bedeutung der Matelda treten blos sporadisch auf und sind nur von Einzelnen vertreten. Das soll aber für mich kein Grund sein, sie vornehm zu ignoriren. In wissenschaftlichen Dingen ist die Majorität eben nicht entscheidend, sonst wäre die Matelda-Frage längst entschieden. Eine Meinung könnte die richtige sein, auch wenn sie blos von einem Einzelnen vertreten wäre. Und es brauchte dieser Einzelne nicht einmal ein bedeutender Forscher zu sein. Auch ein schlichter Mann hat zuweilen einen Gedanken, den auszusprechen kein Professor sich schämen würde. Sehen wir uns also diese verschiedenen Ansichten etwas an, ob vielleicht die eine oder die andere Anspruch auf Richtigkeit zu erheben das Recht hat.

Zinelli, in einer viel zu wenig beachteten Schrift[67]), meinte in Matelda das Symbol der zuvorkommenden und mitwirkenden

---

[66]) *Divina Commedia* ecc. (Rom 1791), II, 415 fg. und in allen spätern Ausgaben zu Purg. XXVIII, 40.

[67]) F. M. Zinelli, *Intorno allo spirito religioso di Dante Alighieri, desunto dalle opere di lui.* (Venedig 1829), II, 30: "*Matelda poi è la Grazia preveniente e cooperante, com' è manifesto dai luoghi principali, in cui ell' è posta in azione.*"

Gnade finden zu müssen und glaubte, diese Bedeutung ergebe sich offenbar aus den wichtigern Stellen, wo die *Donna soletta* handelnd auftritt. Nach einer Begründung sieht man sich aber vergebens bei Zinelli um. Im Nothfall könnte allerdings Matelda das Symbol der Gnade sein; man könnte allerdings sagen, die Gnade komme dem reuigen Sünder liebevoll entgegen, die Gnade belehre ihn, die Gnade tauche ihn in Lethe ein u. dgl. Wo könnte man nicht ein Symbol der Gnade finden? Beatrice, Virgil, Lucia — Alles könnte Symbol der Gnade sein. Allein dieses Symbol haben wir anderswo, nämlich in der himmlischen *Donna gentile* (Inf. II, 94 fg.) zu suchen. Und kam etwa die zuvorkommende und mitwirkende Gnade erst im irdischen Paradiese dem Dichter entgegen? War er ohne sie bis dahin gelangt?!

Die nämliche Frage muss denen entgegengehalten werden, welche in Matelda das Symbol der christlichen Lehre[68]) oder der Religion[69]) sehen zu müssen glauben. Abgesehen davon, dass das Symbol der christlichen Lehre wohl eher in Beatrice und in den Personificationen der Bücher des Neuen Testaments, welche den mystischen Zug im irdischen Paradiese begleiten, zu suchen wäre, kann man wohl nicht sagen, dass Dante ohne Religion und christliche Lehre Hölle und Büsserland durchwandert, die sieben *P* an seiner Stirne getilgt und bis zum irdischen Paradies vorgedrungen sei. Streckfuss[70]) bezeichnet seine An-

[68]) V. Botta, *Dante as philosopher, patriot, and poet.* (Neuyork 1865), S. 297: "*Approaching a broocklet, whose crystal waters wind through the May-bloom and the grass, in the perpetual shadow of the forest, he beholds Matilda, the symbol of the Christian doctrine.*"

[69]) So z. B. der Neapolitaner Sante Bastiani in der oben, Anmerkung 39, angeführten Broschüre.

[70]) In seiner Uebersetzung der *Divina Commedia*, 8. Aufl. (Braunsshweig 1867), S. 309: "Unzweifelhaft aber ist es, dass uns Dante in der Schönheit nnd Liebe dieser Frau und ihrem ganzen Thun ein Bild des durch vollkommene Läuterung gewonnenen irdischen Zustandes aufstellen will."

sicht, wonach Matelda ein Bild des durch vollkommene Läuterung gewonnenen irdischen Zustandes wäre, ganz bescheiden als eine solche, die keinem Zweifel unterliegen könne. Sie ist aber nicht allein sehr zweifelhaft, sondern ziemlich unklar noch dazu und der neue Herausgeber hat sehr wohl daran gethan, die betreffende Anmerkung zu streichen. Wenn Kopisch[71]) meint, Matelda versinnbildliche das reine, wahre, thätige und beschauliche Paradiesesleben, so vergisst er, dass dieses Leben nicht in einer einzelnen Person, sondern im gesammten irdischen Paradiese und dessen Bewohnern dargestellt wird und confundirt ausserdem Dinge miteinander, welche man auseinander halten muss. Die Ansicht Goeschel's[72]), wonach Matelda die gläubige, mit der Theologie (Beatrice) versöhnte Philosophie ist, steht und fällt mit seiner Antwort auf die Frage nach dem buchstäblichen Sinn der *Donna soletta*. Ist Matelda nicht die *Donna gentile* der *Vita Nuova* und des *Convito*, so wird sie auch dss Symbol der Philosophie nicht sein. Und wenn die Philosophie es wäre, die den Dichter zuletzt seiner Beatrice zuführt, dann blieben die Vorwürfe dieser letztern völlig unerklärlich. Der letzte dieser Vorwürfe (Purg. XXXIII, 85 fg.) setzt den Gegensatz zwischen Beatrice und der *Donna gentile*, zwischen Theologie und Philosophie als einen immer noch fortdauernden voraus, die angebliche Aussöhnung ist dadurch ausgeschlossen. Der deutsche Philosoph

---

[71]) Zu Purg. XXVIII, 43 (2. Aufl., S. 287): "Die schöne Frau ist das reine, wahre, thätige und beschauliche Paradiesesleben, und wird erwärmt in den Strahlen der Liebe, welche den Unreinen brennende Qual sind."

[72]) Vorträge und Studien, S. 88 fg. Hier heisst es unter anderm: "Beatrice ist die stillbeschauliche, speculative Erkenntniss, die Diagoge, Mathilde die discursive, dialektische Wissenschaft. Jene wacht über der Lehre der Kirche, diese sorgt für das Leben nach der Lehre." Auch Picchioni (*Cenni critici*, S. 275 fg.) ist geneigt, sich dieser Ansicht anzuschliessen; Witte (Göttliche Komödie, 1865, S. 638) findet sie sehr scharfsinnig und Notter (Göttliche Komödie, II, 366 fg.) scheint sie unter nicht unwesentlichen Modificationen acceptiren zu wollen.

H. K. Hugo Delff glaubte ohne Zweifel etwas Neues zu sagen, als er sich dahin aussprach, Matelda möchte wohl das Sinnbild der Unschuld sein.[73]) Allein diese Ansicht war bereits früher ausgesprochen und weitläufig verfochten worden[74]), ja, sie ist im Grunde sehr alt. In der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* ist durch Belege nachgewiesen worden, dass die Keime dieser Auffassung bereits bei dem alten Commentator Francesco da Buti angetroffen werden. Man muss zugestehen, die Ansicht ist sehr ästhetisch und hat etwas Blendendes für sich. Das irdische Paradies, als dessen Bewohnerin Matelda erscheint, ist die Region der Unschuld, wie sie selbst ausdrücklich hervorhebt (Purg. XXVIII, 142); sie selbst erscheint als der Typus eines unschuldigen Mädchens und, indem sie Dante in Lethe's Fluthen eintaucht, ist sie die Dienerin, die ihm dazu verhilft, die Schuld abzuwaschen, die verlorene Unschuld wieder zu gewinnen. Dennoch aber lässt sich ein Zusammenhang zwischen dem Amt, welches Dante's Matelda verwaltet, und der Unschuld nicht leicht auffindig machen. Sie unterrichtet den Dichter über Lehren tiefster Metaphysik, sie taucht ihn ein in die Fluten des Vergessens nnd der seligen Erinnerung, sie macht ihn auf den mystischen Zug aufmerksam, u. s. w. — wo ist hier der Zusammenhang mit der Unschuld? Und wenn Beatrice der Matelda aufträgt, Dante's Kraft nach ihrer Gewohnheit wieder zu beleben, so wird man doch nicht etwa sagen wollen, der Dichter sei je und je durch die Unschuld wieder gestärkt worden. Diese An-

---

[73]) Dante Alighieri und die Göttliche Komödie (Leipzig 1869), S. 151: "Am Schlusse der Wanderung, nach Ueberwindung aller reinigenden Ascensionen, findet der Mensch seinen ursprünglichen Standpunkt wieder, das verlorene Paradies, in dem Paradies die verlorene Unschuld, *justitia originalis*. Diese ist — — Mathilde, die Proserpina, die unter Blumen spielt, noch unberührt von dem Räuber, dem Hades, dem Dunkel der Endlichkeit."

[74]) Von Minich, a. a. O., S. 17 fg., und von Bergmann, *Dante et sa Comédie* (Strassburg 1863), S. 9 fg.

sicht ist also wohl sehr sinnig und sehr schön, nur stichhaltig ist sie nicht.

Es erübrigen noch einige Meinungen, welche kaum etwas mehr als eine blosse Erwähnung verdienen. Wenn Hermann Grieben meint, die schöne Frau sei wohl das Sinnbild geläuterter Erkenntniss[75]), so kann ich hierin nur ein geistreiches Wortspiel mit der angeblichen Etymologie ihres Namens (Matelda = μάθησις) sehen. Geistreich, aber ein blosses Brillantfeuer- ist Franciosi's Meinung, dass Dante's Matelda die vollkommene Liebe versinnbildliche.[76]) Ja freilich wird Matelda als ein liebentbranntes Mädchen geschildert. Was heisst das aber, dass Dante vom Strome Lethe von der vollkommenen Liebe getrennt ist? Was heisst es, dass die vollkommene Liebe ihn in das glückliche Vergessen und in die selige Erinnerung, in Lethe und Eunoè eintaucht? Nach einer Antwort auf diese Fragen sieht man sich vergebens um. Für Graziani ist Matelda das Symbol des monarchischen Princips, wie Beatrice des religiösen.[77]) Das

---

[75]) Dante Alighieri. Studie, S. 68.

[76]) G. Franciosi, *Scritti Danteschi* (Florenz 1876), S. 10 fg.: "*Non è dunque a meravigliare se di questa donna ei fece uno de' più alti simboli della sua Commedia, i' ro' dire il simbolo dell' amore perfetto: non è a meravigliare, pensando come l' innamorata fantasia tenda a levare in cima d' ogni bellezza quanto ella vagheggi* (war Dante in Matelda verliebt?); *ma neppure è da credere che quell' alto e pacato intelletto dell' Alighieri si lasciasse così trasportare dalla fantasia, che ponesse in dimentico nel simboleggiare la sua Matelda le ragioni e i legami dell' universale allegoria. Or questa chiedeva che l' amore perfetto, figurato in Matelda, fosse non solo amore dell' uomo singolo, ma eziandio dell' intera umanità; amore che, nella sua fiamma divina consumando ogni mala radice di scandalo e d' ira, ridurrebbe tutti i popoli a quella giocondissima pace, ultima dolcezza e perfezione di vita, ond' è immagine bella il terrestre paradiso.*" Wie das auf Dante's Matelda passen soll, begreife wer kann.

[77]) Graziani, *Interpretazione della allegoria della Divina Commedia* (Bologna 1871), S. 293: "*Come in Beatrice è personificato il principio religioso, così in Matilde il monarchico. Lia e Rachele, viste nel precedente canto per sogno dal Poeta, che a quando a quando addor-*

letzte ist richtig, das erste durchaus falsch. Repräsentant des monarchischen Princips ist in der *Divina Commedia* nicht Matelda, sondern Virgil. Keine einzige der Functionen, welche Matelda im irdischen Paradiese verrichtet, passt auf das monarchische Princip. Und welch eine ungezügelte Phantasie wäre es, das monarchische Princip unter dem Bilde eines jungen, schönen, liebentbrannten Mädchens darzustellen! Preger glaubt in Matelda den Typus der praktischen Mystik gefunden zu haben.[78]) Diese Auffassung dürfte jedenfalls Aussicht haben, bei allen Denen günstige Aufnahme zu finden, welche meinen, der Dichter der *Divina Commedia* habe wesentlich aus dem Borne der Mystik

---

mentatosi in quel secondo regno, sogna di ciò che svegliato vede poi ed incontra, non sono che un' ombra di quelle due; e cioè di Matilde rappresentante il principio monarchico, a cui attribuisce la vita attiva ossia che si confà con Lia; e di Beatrice rappresentante il principio religioso a cui attribuisce la vita contemplativa, e che perciò come altrove è detto da lui, siede coll' antica Rachele, immagine di quest' ultima vita. Su di che è ad avvertirsi che l' Autore fece questa divisione di vita attiva e vita contemplativa, intendendo per la prima la civile o politica, quella cioè del reggimento temporale, e per la seconda quella dello spirituale o la religiosa, senza altra suddivisione, e cioè senza ammettere vita mista."

[78]) A. a. O., S. 7 fg.: "So kann man also nicht sagen, Matelda, Dante's Führerin durchs irdische Paradies, repräsentire das wirkende Leben im Gegensatz zum schauenden. Wohl ist sie das Weib, das nach den Worten des Dichters an der Liebe Strahlen sich gewärmt, aber es ist dies eine Liebe, welche die Seele über sich selbst hinausrückt und auf die erste Stufe des übersinnlichen Schauens stellt, wo man im Bild und Gleichniss erkennt, oder, um mit Dante zu reden, den Pilgerstab mit Palmen schmückt. Die höhere Stufe dieses übersinnlichen Schauens ist das Schauen im himmlischen Paradiese, da die übernatürliche Erkenntniss eine wesenhafte ist, das Wort unmittelbar das sich offenbarende Wesen der Dinge selbst bezeichnet. Die Repräsentantin jener niedern Stufe des Schauens im irdischen Paradiese ist Matelda, die des höhern Schauens im himmlischen Paradiese ist Beatrice. Wollen wir für dieses zwiefache dem discursiven Erkennen entgegengesetzte übersinnliche Schauen ein historisches Wort verwenden, so müsste es das Wort Mystik sein, und Matelda und Beatrice wären dann nicht als Typen des wirkenden und schauenden Lebens, sondern zutreffender als Typen der praktischen und speculativen Mystik zu bezeichnen."

geschöpft. Sie hängt aber zu eng mit der Auffassung des ganzen Gedichts und namentlich der allegorischen Bedeutung Beatrice's zusammen, als dass sie in Kürze geprüft und gewürdigt werden könnte. Es müsste einer solchen Prüfung und Würdigung eine eingehende und umfassende Untersuchung der allegorischen Bedeutung Beatrice's vorangehen, eine Untersuchung in Bezug auf welche ich den geneigten Leser nur auf die Zukunft vertrösten kann. Bis dahin glaube ich auch mein Urtheil über Preger's jedenfalls beachtenswerthe Ansicht zurückhalten zu müssen. Wenn in der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* (II, 5. 604) gesagt wurde, Preger habe im Grunde nur eine neue Terminologie erfunden, um den nämlichen Gedanken auszudrücken, welchen die alten Ausleger durch *vita activa et contemplativa* ausdrückten, so muss ich jetzt, nach genauerm Studium, diese Bemerkung dahin berichtigen, dass nicht die Terminologie blos, sondern auch die Grundanschauung Preger's von derjenigen der alten Interpreten sehr verschieden zu sein scheint.

Auf dass auch in Bezug auf Matelda kein Unsinn ungesagt bliebe, trat der Franzose Aroux mit der Bemerkung (oder soll man sagen Behauptung?) hervor, Dante's Matelda sei nichts Geringeres als das Bild des wirkenden Lebens der ghibellinischen Sektirer in römisch-katholischem Gewande.[79]) Ich führe solche Extravaganzen nur als Curiosum an; dass ich mich irgend damit näher befasse, wird mir hoffentlich niemand zumuthen.

Da keine der vielen und so weit auseinandergehenden Mei-

---

[79]) Aroux, *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste.* (Paris 1854), S. 196 fg.: "*La dame est Mathilde, la grande comtesse qui, au XIIe siècle, légua ses domaines au Saint-Siège. Elle figure donc la vie active de l'initié sectaire, sous la forme catholique romaine*", *ecc.* Mehr dergleichen Unsinn abdrucken zu lassen, habe ich wirklich keine Lust. Wer nach solcher Nahrung verlangt, mag direct zur Quelle gehen. Womöglich noch grössern Unsinn gibt Aroux zum Besten in seiner: *Divine Comédie de Dante traduite en vers selon la lettre, et commentée selon l'esprit.* (Paris 1865), I, 547 fg.

nungen völlig befriedigend ist, so bleibt nichts übrig, als entweder nach einer neuen Auffassung sich umzusehen, oder aber auf das Verständniss des Sinnes, den Dante in diesen Theil seines Gedichts hineingelegt, zu verzichten. Letzteres wird man aber erst thun, wenn sich das Erste als vergeblich erweisen sollte. Also eine neue Auffassung ist zu suchen. Zum Glück finden sich die Spuren derjenigen, die ich nach wie vor für die allein richtige halten kann, bereits bei einem der vorzüglichsten ältern Ausleger. Es ist sehr bezeichnend, dass gerade die Vertreter der verbreitetsten Ansicht über Matelda's allegorische Bedeutung dieselbe doch nicht festzuhalten und consequent durchzuführen vermögen. In seinem ausführlichen Commentar sagt Francesco da Buti zu wiederholten malen, dass Matelda das Sinnbild der *vita activa* sei[80]); dann aber bemerkt er und wiederholt es, dass sie das Symbol der kirchlichen Lehre sei[81]) und dass kirchliche Lehre und *vita activa* nicht identische Begriffe sind, braucht nicht erst bemerkt zu werden. Aber auch diese zweite Ausdeutung wird nicht festgehalten. An einer andern Stelle sagt Buti, Matelda bedeute das geistliche Amt — *l' autorità sacerdotale*[82]) — womit endlich das Richtige getroffen war.

---

[80]) A. a. O., II, 675 (Zu Purg. XXVIII, 34—42): "*Finge (l'Autore) che questa (Matelda) figuri la vita attiva*"; S. 677 (zu V. 61—75): "*Questa donna, che tiene figura de la dottrina de la vita attiva*"; S. 679: "*Matelda, che significa la dottrina de lo montamento de lo stato de la innocenzia ne la vita attiva*" u. s. w.

[81]) A. a. O., II, 680 (zu XXVIII, 76): "*Finge lo nostro Autore come la donna ditta di sopra, cioè la dottrina della Chiesa, ditta Matelda ecc.*"; und zu V. 88 fg. (S. 682): "*Finge come elli uditte da Matelda, che figura la dottrina de la santa Chiesa, la quale o si legge da li studiosi letterati, o si comprende et impara da non letterati quando in pubblico si predica.*"

[82]) A. a. O., II, 766 (zu Purg. XXXI, 91 fg.): "*Matelda, che significa l' autorità sacerdotale*" ecc. Die ganze Stelle findet sich angeführt in meinem Commentar zur *Divina Commedia*, II, 704, zu Purg. XXXI, 94. Wesentlich dieselbe Auffassung kehrt bei Buti zu XXXIII, 115 fg. (S. 823 fg.)

Dieses Schwanken ist lehrreich und keine blosse zufällige Inconsequenz. Es bezeichnet vielmehr einen bemerkenswerthen Fortschritt. Zuerst schliesst sich der treffliche Ausleger der alten und damals alleinherrschenden Ansicht an. Da ihm aber daran gelegen ist, Alles zu erklären, da er es mit der Auslegung ernst nimmt, sieht er sich genöthigt, den Begriff der *vita activa* fallen zu lassen und ihm den der kirchlichen Lehre zu substituiren. Damit befand er sich bereits auf der richtigen Fährte. Aber auch mit der Lehre reichte er im Fortgange der Auslegung nicht aus und nun findet er den treffenden Begriff *autorità sacerdotale*, womit die wahre allegorische Bedeutung der Matelda klar und deutlich bezeichnet war.

Aehnliches wie dem alten Francesco da Buti ist auch neuern Auslegern passirt. Solange sie nur *in abstracto* nach der allegorischen Bedeutung der Matelda fragen, stellen sie verschiedene abstracte Begriffe auf und vertheidigen ihre Ansichten mit dem Eifer der vollen Ueberzeugung. Wie sie aber ihre Ansicht auf die Erklärung des Einzelnen anwenden wollen, da reichen sie mit derselben nicht mehr aus, unwillkürlich entschlüpft ihnen das Richtige. Hierfür nur Ein Beispiel. Barelli hatte, wie wir bereits gesehen[83]), den Begriff aufgestellt, Matelda sei das Symbol der werkthätigen Liebe. Aber schon auf der folgenden Seite schreibt er: *Matelda dunque assume il cómpito di coloro che anticamente istruivano i neofiti ed i convertiti di recente nelle verità della Fede, nei riti del battesimo e della penitenza e nelle virtù proprie del cristiano, e come tale prestasi guida e maestra a Dante in luogo di Virgilio e di Stazio.*"[84]) Das heisst also doch

wieder. Hier lesen wir: "*La pratica de la Chiesa significata è per Matelda; la quale pratica sta in predicare, in confessare, in batteggiare, in dare li sacramenti de la Chiesa e fare tutti li esercizi che sono da fare ne la Chiesa.*"

[83]) Siehe oben, Anmerkung 65.

[84]) *Allegoria della Divina Commedia*, S. 146.

wohl, Matelda übernimmt und verwaltet das Priesteramt, sie thut, was dem Priester zu thun obliegt. Man sieht, das Richtige liegt hier so nahe, dass auch die, welche einer unrichtigen Meinung folgen, ganz unwillkürlich darauf kommen, es wider ihren Willen und gegen ihre Absicht in seiner Berechtigung anerkennen müssen.

Es war also keine eigentlich neue Ansicht, die ich aufstellte, als ich in der Leipziger Ausgabe der *Divina Commedia* ausführte, Matelda sei, ihrer allegorischen Bedeutung nach, das Bild des geistlichen Amtes, der priesterlichen Autorität. Die Ansicht war im Grunde sehr alt, nur war sie allerdings nirgends noch consequent ausgesprochen und begründet worden. Indem ich nun schliesslich noch Einiges zur Begründung derselben beifüge, muss ich eine Bemerkung voraussenden. Bei Gestalten, die, wie Dante's Matelda, reale Persönlichkeiten und zugleich abstracte Personificationen sind, muss man unterscheiden zwischen dem, was der leiblichen Persönlichkeit und dem, was der Allegorie angehört. Nicht alles, was in Betreff einer solchen Gestalt ausgesagt wird, wird zugleich und in gleichem Masse auf die leibliche Person und auf deren allegorische Bedeutung Anwendung finden. Der eine Zug kann mehr auf das Individuum, der andere mehr auf die Abstraction passen. Nur das müssen wir verlangen, dass eine gewisse Analogie, und jedenfalls kein Widerspruch stattfinde. Wenn z. B. die *Donna gentile* der *Vita Nuova* als zärtlich und mitleidig, diejenige des *Convito* hingegen als hart und spröde geschildert wird, so müssen wir sagen, dass die eine nicht das Urbild der andern sein kann, indem sie sich zu einander wie Gegensätze verhalten. Dagegen können wir nicht verlangen und nicht erwarten, dass Alles, was von der allegorischen Beatrice ausgesagt wird, auch auf die Tochter des Folco Portinari sich anwenden lasse und umgekehrt. So auch bei der Matelda. Der eine Zug an ihrem Bilde kann vielleicht mehr an die einstige *Donna dello schermo* erinnern, der andere mehr nur der Alle-

gorie entsprechen. Mit andern Worten: wir müssen nicht vergessen, dass die Allegorie und deren realer Urtypus einander niemals völlig decken.

Welches ist nun das Amt der Matelda in der *Divina Commedia*? Ich glaube keinen Widerspruch zu finden, wenn ich diese Frage dahin beantworte: Matelda ist die untergeordnete Gefährtin Beatrice's und als solche Dante's Führerin und Lehrerin im irdischen Paradiese, die ihm zu seinem Heile dienstbar ist. Den, wie mich dünkt, überzeugenden Nachweis der Richtigkeit dieses Satzes habe ich anderweitig gegeben.[85]) Derselbe ist übrigens ausschliesslich aus den eigenen Worten und Andeutungen des Dichters geschöpft und kann daher nicht im Ernste angezweifelt werden. Nun versuche man einmal diesen Satz auf die *vita activa*, auf die Liebe zur Kirche, auf die zuvorkommende und wirkende Gnade, auf die Unschuld, die praktische Mystik u. dgl. anzuwenden und man wird — ich bin dessen vollkommen überzeugt — man wird bald einsehen und gestehen müssen: Es geht nicht. Einzig und allein mit dem Priesteramt trifft das Amt der Matelda zusammen. Was ist die allegorische Bedeutung der Beatrice? Wie Virgil das Symbol des idealen weltlichen, so ist Beatrice das Symbol des idealen kirchlichen Regiments, des idealen Oberhauptes der Kirche.[86]) Und wer ist nun der untergeordnete Gefährte des

---

[85]) In meinem Commentar zur *Divina Commedia*, II, 615.

[86]) Vgl. mein Dante Alighieri, S. 500 fg. Diese, von mir zuerst geltend gemachte, Ansicht, die ich auch jetzt noch für die einzig richtige halte, wurde auch von H. Keller adoptirt, welcher (Dante und seine Zeit. Aarau 1871, S. 27) schreibt: "Virgil ist das Sinnbild der Staatsweisheit, nach den Grundsätzen des Buchs von der Monarchie, Beatrice das Sinnbild der Religion nach den reinen Grundsätzen der Erziehung; der eine Führer ist das Bild des Kaisers nach seinem Sinne, der andere das Bild eines Oberhauptes der Kirche." — Eine ausführliche und eingehende historisch-kritische Untersuchung über die Beatrice der *Vita Nuova* und der *Divina Commedia*, sowie namentlich über deren allegorische Bedeu-

Oberhauptes der Kirche? Die Antwort kann nur Eine sein, nämlich: Der Priester. Matelda ist als subordinirte Gefährtin Beatrice's Dante's Führerin im irdischen Paradiese auf so lange, bis seine völlige Aussöhnung und Reinigung vollendet ist. Der Priester, der das Amt verwaltet, welches die Versöhnung predigt, der da bittet an Gottes und Christi statt: "Lasset euch versöhnen mit Gott"[87]) — der Priester ist es, der im Namen und im Auftrag der durch ihr Oberhaupt repräsentirten Kirche auf dem Wege der Versöhnung zur Seligkeit zu führen hat. Matelda ist Dante's Lehrerin bis er so rein ist, um zu den Sternen emporzusteigen, und dass sie es in Beatrice's Namen und Auftrag ist, wird einmal auf unzweideutige Weise angedeutet[88]): und wer ist es, der im Namen und im Auftrag des kirchlichen Oberhauptes dem heilsuchenden Menschen so lange ein Lehrer sein soll, bis an ihm erfüllt ist das Wort: Sie werden alle von Gott gelehret sein?[89]) Auch hier kann die Antwort nur eine sein: Der

---

tung hoffe ich später den Dante-Freunden vorlegen zu können. Dort soll die von mir bereits vor acht Jahren ausgesprochene und seither öfters wiederholte Ansicht allseitig und eingehend begründet und deren Richtigkeit endgültig nachgewiesen werden.

[87]) II Cor. V, 20. Man möchte beinahe sagen, diese Stelle habe dem Dichter vorgeschwebt, als er das Bild seiner Matelda zeichnete. Ich setze sie her in der Uebersetzung, die ihm zugänglich war: "*Caritas Christi urget nos ..... Pro Christo ergo legationem fungimur, tamquam deo exhortante per nos: obsecramus pro Christo, reconciliamini deo.*" Das "*Tiemmi, tiemmi*", Purg. XXXI, 93, kann man geradezu als Echo des *reconciliamini deo* bezeichnen.

[88]) Purg. XXXIII, 118 fg. Wenn hier Beatrice den Dichter mit seiner Frage an Matelda weist und diese erwidert, dass sie dieselbe bereits beantwortet, so setzt das voraus, dass sie in Beatrice's Namen und Auftrag handelt. Das Gleiche setzt die Stelle XXXIII, 127 fg., voraus. Was fangen denn die Verfechter anderer Ansichten mit solchen Stellen an? — Was soll etwa heissen, dass Beatrice ihren Belehrung suchenden Schützling mit seinen Fragen an — die *vita activa* weist?! Möchte man doch nicht übersehen, dass die Symbole der *Divina Commedia* nicht Bilder von Abstractionen, sondern von Realitäten sind!

[89]) Vgl. Evang. Johannis VI, 42.

Priester, der das Lehramt verwaltet. Matelda ist im Namen und im Auftrage Beatrice's Dante, d. h. dem Menschen, zu seinem Heile dienstbar; sie taucht ihn in Lethe und Eunoè: auch hier ein Bild des Priesters, der die Sacramente verwaltet, der dem Christen zu seinem Heile dienstbar sein soll. Durch das Eintauchen in Lethe wird Dante von seinen Sünden so völlig abgewaschen, dass er auch die Erinnerung daran verliert. Wodurch wird, nach der Lehre der Kirche, welcher Dante angehörte, der Mensch von seinen Sünden völlig gereinigt? Durch die Absolution. Und wer ertheilt die Absolution? Der Priester. Ist die Allegorie klar, oder ist sie es noch nicht?

Gehen wir zum Einzelnen über. Matelda ist ein liebentbranntes Mädchen. Und dies liebentbrannte Mädchen sollte ein Symbol des priesterlichen Amtes sein? so ruft man verwundert aus.[90]) Hätte vielleicht Dante das priesterliche Amt unter dem Bilde eines hasserfüllten Mädchens vorführen sollen? Ja, wenn er einen Inquisitor hätte schildern wollen. Er wollte aber keinen Inquisitor, sondern einen idealen Priester schildern. Und gehört nicht die Liebe zum Hauptcharakter eines solchen? "Die Liebe Christi dringet uns also", hat Paulus gesagt. Muss das der rechte Priester auch von sich sagen können und ist Matelda das Bild des idealen priesterlichen Amtes, — dann musste sie doch wohl als liebentbranntes, und weder als hasserfülltes, noch als indifferentes Weib (*Donna!*) erscheinen.

Matelda erscheint allein, einsam: auch der wahre Priester, der Diener Christi, soll zurückgezogen leben. Aber Matelda gesellt sich zu Dante, ja, sie kommt ihm entgegen: so muss auch der Priester die begleiten und denen entgegenkommen, welche nach dem Heile verlangen. Sie geht singend einher: das Gebot: "Singet und spielet dem Herrn in euern Herzen"[91]) ist allen

---

[90]) Witte, Dante Alighieri's Göttliche Komödie, 3. Aufl., II, 226.
[91]) Epheser V, 19.

Christen gegeben, und auch hierin soll der Seelenhirte seiner Heerde ein Vorbild sein. Matelda windet der Blumen Fülle sich zum Kranze: das priesterliche Diadem hiess geradezu "Blume"[92]); genügt das? — Dante vergleicht sie mit Proserpina, aber wohlgemerkt, mit der noch jungfräulichen Proserpina: das Priestergelübde erklärt dieses Bild. — Die jungfräuliche Sittsamkeit der Matelda wird wohl auch dem priesterlichen Amte nicht übel anstehen. Oder soll etwa der Priester unverschämt und frech sein? Ihr Auge strahlt von Liebesglanz wie das Auge der Venus: wenn sie finster drein schaute, wäre sie freilich nicht das Symbol eines idealen Priesters. — Sie lächelt am andern Ufer: wenn sich die Engel im Himmel freuen über einen Sünder, der Busse thut, so werden die Diener Christi auf Erden wohl auch das Gleiche thun; oder sollen sie etwa zur Abwechselung darüber weinen? — Dante ist drei Schritte von Matelda entfernt: zur vollen, innigen Gemeinschaft mit der durch das Priesteramt repräsentirten Kirche sind noch die drei Schritte, Reue, Bekenntniss und Busse (*contritio, confessio, satisfactio*) nöthig. Wenn sich Dante zu Matelda hinsehnt, so können wir diesen Zug auf die reale Matelda beziehen; wir können aber auch sagen, dass er sich nach der vollen Aussöhnung und Gemeinschaft mit der idealen Kirche jetzt um so mehr sehnt, als er bereits so weit auf dem Heilswege vor-

---

[92]) Exodus XXVIII, 36, wird das priesterliche Diadem צִיץ genannt; an allen Stellen, wo der Ausdruck צִיץ noch vorkommt, hat es die Bedeutung von Blume; vgl. z. B. Hiob XIV, 2. I Kön. VI, 18. Die andern Bedeutungen, die man dem Wort beilegt, sind erst abgeleitete. Man vergleiche übrigens über die Blumensymbolik Bähr, Symbol des Mosaischen Cultus I, 393 fg. 372. 375 fg. 415. 454. Nach Bähr ist Blühen und Blume, sowie im Heidenthum Symbol des physischen Lebens und Wohlseins, so im Mosaismus die höchste Stufe des ethischen Lebens, der Gerechtigkeit und Heiligkeit und der Lebensfülle und Freude, welche darin ihren Grund hat. Daher auch das priesterliche Diadem Blume hiess, da die Priester vor Allen heilig sein und die Heiligung des Volks vermitteln sollten. Daher auch Blumen und Blüten an den Teppichen der Stiftshütte und am heiligen Leuchter.

gedrungen, die sieben *P* aus seiner Stirne getilgt und nur noch die "verborgenen Fehler" des Miss- oder Kleinglaubens zu sühnen sind.

Ueber die Belehrung, welche Dante von Matelda erhält, habe ich bereits das Nöthige gesagt. Das Priesteramt ist eben zugleich das kirchliche Lehramt. Wenn Matelda's Schönheit wiederholt und mit Nachdruck hervorgehoben wird, so genügt zur Erklärung an Epheser V, 37 und an die mittelalterliche Erklärung von Hohelied IV, 1. 7. 10; VI, 3; VII, 1 zu erinnern. — Sie geht langsam dem Strome entlang, — den würdigen Schritt des würdigen Priesters. Sie fordert Dante auf, auf die Dinge zu achten, die im Anzuge sind: eine ächt priesterliche Ermahnung und zugleich ein priesterlicher Liebesdienst. Das Nämliche ist von der Ermahnung XXIX, 61 fg. zu sagen. Sie verhält sich rein passiv bei dem mystischen Zuge sowohl als auch bei der Aussöhnungsscene zwischen Dante und Beatrice: wo die oberste kirchliche Gewalt erscheint, da tritt das Priesteramt in den Hintergrund zurück. Das Eintauchen in Lethe bedeutet, wie gesagt, die priesterliche Absolution, was bereits Francesco da Buti ganz richtig bemerkt hatte. Matelda bietet den Abgewaschenen, d. h. Absolvirten dem Tanze der vier moralischen Tugenden dar: das Priesteramt soll den Menschen zur Tugend leiten. Sie bleibt bei Dante als der Zug sich entfernt und er in Schlaf versunken ist; sie ist gleichsam sein Wächter: dass die Propheten, Lehrer und Prediger Wächter heissen, ist bekannt (vgl. z. B. Ezechiel III, 17). Auf einen Wink Beatrice's folgt sie (XXXIII, 14. 15): der Priester folgt dem Winke seines Oberhauptes. Das *come tu sei usa* (XXXIII, 128) deutet auf das Amt, das die Sacramente verwaltet, wodurch der Mensch auf der Lebensreise gestärkt zu werden pflegt. Endlich verrichtet Matelda nur einen Act des priesterlichen Amtes, indem sie Dante zu dem Eunoè hinführt und ihn aus demselben trinken lässt.

Wir sind nun dem Dichter Schritt für Schritt nachgefolgt

und haben gesehen, dass Alles bis ins Einzelnste sehr wohl auf das priesterliche Amt sich deuten lässt.[93]) Ich gebe zu: die eine oder die andere Deutung ist vielleicht nicht ganz richtig. Man versuche aber einmal alles Einzelne, sowie das Ganze auf diese Weise auf die *vita activa* und wie die Dinge alle heissen, deren Symbol Matelda sein soll, zu deuten; versuche man es, ob man es kann. Man wird bald die Vergeblichkeit des Unternehmens einsehen. Ich habe nach einer neuen Erklärung erst dann mich umgesehen, nachdem ich mich durch mühsames Nachdenken überzeugt hatte, dass keine der bisherigen die Probe hält. Vielleicht habe auch ich den Sinn des Dichters nicht getroffen; es mag sein. Aber mit der hingeworfenen wohlfeilen Frage, wie denn dieses liebentbrannte Mädchen das Symbol des priesterlichen Amtes sein solle, ist die hier vorgetragene Ansicht doch nicht beseitigt. Auf Gegengründe werde ich immer gern hören und sie ernstlich erwägen; auf leicht hingeworfene Bemerkungen, wie sie Jedem im Schlafe einfallen, werde ich fortan keine Rücksicht mehr nehmen.

Aber wie kam denn Dante dazu, die *Donna dello schermo* zum Symbol des priesterlichen Amtes zu machen? Auch auf diese Frage habe ich die Antwort in Bereitschaft. Das Priesteramt ist nach scholastischer Lehre wesentlich Mittleramt.[94]) Die *Donna dello schermo* war in gewissem Sinne eine Mittlerin zwischen Dante und Beatrice gewesen. Es lag also nahe, wollte ihr Dante einmal ein Denkmal setzen, wollte er ihr einmal eine alle-

---

[93]) Andere Nachweise für die Richtigkeit dieser Auffassung habe ich in meinem Commentar zur *Divina Commedia*, II, 615—617 gegeben. Ich will hier dieselben nicht wiederholen, sondern nur den geneigten Leser auf jenes Werk verweisen.

[94]) "*Proprium officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum*", ein Satz, den Thomas von Aquino oft wiederholt. *Summa theologiae*, P. II, qu. XXII, art. 1 und 4; qu. XXVI, art. 1; qu. LXXXII, art. 3 u. s. w.

gorische Bedeutung in seinem Gedichte beilegen, sie gerade zum Symbol des priesterlichen Amtes zu machen. So bestätigen sich die buchstäbliche und die allegorische Bedeutung, wie wir sie gefunden haben, gegenseitig und ich glaube denn doch berechtigt zu sein, auch in Betreff ihrer allegorischen Bedeutung, wie früher in Bezug auf die buchstäbliche, von einer *Matelda svelata* zu reden. Fast möchte ich die Ueberschrift dieser Abhandlung dahin abändern. Doch nein! was ich geschrieben habe, das habe ich geschrieben und dabei bleibt es. Was ich aber nicht an die Spitze setzen will, setze ich an den Schluss:

die entschleierte Matelda.

Ist Dante heterodox?

Beiträge
über seine Stellung zur Kirchenlehre in der Göttlichen Komödie.

Von

Rudolf Pfleiderer.

Die vorstehende Frage, welche natürlich nur in relativem Sinn zunächst dahin zu verstehen ist: ob und welche eigentliche Heterodoxität* in Dante's Anschauung überhaupt zu finden sei, ob und welche dogmatische Heterodoxieen im Einzelnen bei ihm vorkommen, ist heutzutage von vielen Forschern mit solcher Bestimmtheit im verneinenden Sinne ad acta gelegt, dass Verfasser sich zum Voraus auf manchen Widerspruch gefasst hält, wenn er dieselbe überhaupt aufs Neue zur Besprechung zu bringen versucht. Letzteres mag zuvörderst darin seine Entschuldigung finden, dass der Gegenstand in der deutschen Dante-Literatur, soviel uns bekannt, während des letzten Jahrzehnts, seit Piper's Aufsatz im Evangelischen Kalender, einer speciellen Erörterung nicht unterzogen

* — d. h. Un-Rechtgläubigkeit, Abweichung von der damaligen kirchlichen Lehranschauung und Lehrpraxis.

worden ist und auch dort nur einer sehr kurzen.[1]) Sodann aber scheint uns die gegenwärtige, ablehnende Haltung der Meisten gegen unsere Frage nichts anderes zu sein, als die Wirkung einer natürlichen Reaction gegen die Heftigkeit und Einseitigkeit, mit der seit drei Jahrhunderten von Seiten beider Confessionen um den ausschliesslichen Besitz des Dichters gekämpft worden ist. Von der einen Seite begann in der Mitte des Säculums der Reformation zuerst der magdeburger Prediger Matthias Flacius den Dante, unter Anführung zahlreicher Belegstellen, unter die Zeugen der (evangelischen) Wahrheit förmlich einzureihen[2]), und zwei Franzosen, Mornay und Mezières, suchten annähernd um diesselbe Zeit, der Eine ebenfalls den *spiritus antipapalis* des Dichters bei einem scharfen Angriff gegen Rom zu verwerthen[3]), der Andere sogar die Italiener durch die Göttliche Komödie für die Reformation aufzurufen und zu gewinnen.[4]) Seitdem dauert der Streit; und was die ersten Eröffner desselben im Drange der Zeit und der Nothwehr überzeugungskühn aus der Göttlichen Komödie für ihren augenblick-

[1]) Evangelischer Kalender von Dr. Ferdinand Piper (1865). Dante und seine Theologie; S. 78 fg. Die Streitlehren. — Gewöhnlich wird nur seine kirchliche Stellung im allgemeinen und nach der praktischen Seite ins Auge gefasst. So Dalton, Dante und sein Bezug zur Reformation, 1870. Sander, Dante's kirchliche Stellung (in der "Europa", 1872). Geistvolle Beiträge gibt unter diesem Gesichtspunkt Feuerlein, Dante und die beiden Confessionen, in Sybel's Historischer Zeitschrift, 1873, S. 31—67, sowie Paur, Dante's Sündensystem in Herwig's Archiv, 1865 und Erdmann, im III. Band des Jahrbuchs der Dante-Gesellschaft: Scholastik, Mystik und Dante, S. 79—99. Die kleine italienische Schrift von Bartolini, *Dante e l' Evangelica Predicazione* (1868), ist mir leider nicht zu Gesicht gekommen. — Auf einige ältere specielle Arbeiten (besonders von Goeschel) werden wir im dritten Artikel hinweisen. [Andere neuere Schriften über diese Frage sind unten in der Bibliographie verzeichnet. Sc.]

[2]) Flacius Illyricus, *Catalogus testium veritatis* (Basel 1556).

[3]) Philipp Mornay du Plessy-Marly, *Liber iniquitatis seu historia papatus* (1632).

[4]) Francois de Mezières, *Arriso piacevole dato alla Bella Italia* (1586).

lichen Bedarf herausgelesen und herausgegriffen hatten, das wurde jetzt Mode mehr und mehr künstlich hineinzudeuten, bis Ugo Foscolo[5]) die evangelische Deutung des Gedichts, ja die bewusst religiös-reformatorische Haupttendenz desselben für unbestreitbar erklärte und die politisch-socialistischen Ausleger Rossetti und Aroux zuletzt beim reinsten modernen Demokratismus Dante's angelangt waren.[6]) Von der andern Seite liessen es sich vor allen die Jesuiten angelegen sein, den Dichter, wie sie sagten, zu vertheidigen. Schon Bellarmin trat in directer Entgegnung gegen Mezières[7]), ein Bischof Coeffeteau gegen Mornay auf; der Pater Harduin aber wusste im Anfang des 18. Jahrhunderts höchst bezeichnender Weise kein anderes Mittel, den Dichter zu retten, als indem er sein Werk als von einem Schüler Wicliffe's, der bekanntlich etwa geboren wurde als Dante starb, herrührend und dem Italiener unterschoben erklärte. Endlich fand der regelrechte und makellose Katholicismus Dante's in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in gewissem Sinn seine abschliessende Vertheidigung durch die Franzosen Artaud, Delecluze und Ozanam, welche den Dichter nicht nur unbedingt den Ihrigen nennen, sondern auch als einen Vermittler, als eine Brücke darstellen zu dürfen glauben, auf welcher

---

[5]) Ugo Foscolo (gest. 1827), *Discorso sul testo e su le opinioni prevalenti intorno alla storia — della Commedia di Dante* (London 1825, 1827. Neue, verbesserte Auflage, London 1842). Um seine Ansicht zu stützen, behauptet er, dass Dante sein Werk, um dessen antikirchlicher Tendenz willen, gar nicht selbst veröffentlicht habe, sondern dessen Herausgabe erst nach seinem Tode durch seine Söhne erfolgt sei!

[6]) Rossetti in seinen beiden Werken: Commentar zum Inferno, (2 Bände, London 1826), und *Sullo spirito antipapale* etc. (London 1832). Aroux, *Dante hérétique, révolutionnaire et socialiste* (1854).

[7]) Bellarmin im Appendix zu seinen "*Libri de potestate Summi Pontificis in temporalibus*" (Rom 1610). Und in "*De controversiis adversus haereticos*" (Köln 1615), Bd. II: "*responsio ad ea, quae ex Dante Alighiero contra sedem apostolicam adferuntur.*"

die "Brüder", die protestantischen Verehrer desselben leicht ins katholische Lager übergehen und zurückkehren können.[8])

Immerhin dürfte dieser ganze Streit die Zündkraft der ihm zu Grunde liegenden Frage, die unabweisliche Wichtigkeit, welche derselben auch für uns noch innewohnt, genügend darthun. Aber nachdem der neue Aufgang einer historisch treuern Betrachtung des Dichters im allgemeinen, auch insbesondere die Unstatthaftigkeit sowol einer ausschliesslichen Romanisirung als auch vornehmlich Protestantificirung desselben dargethan hatte, so konnte man, unter dem Eindruck der vorliegenden schroffen Gegensätze der Auffassung, um so leichter dahin gelangen, nur den praktischen Kirchenreinigungsforderungen Dante's eine gewisse, mehr oder minder hoch anzuschlagende Bedeutung beizu-

---

[8]) Artaud de Montor, *Le Paradis, l'Enfer et le Purgatoire traduits, suivis de notes* etc. (Paris 1811 fg.). Derselbe, *Histoire de Dante* (Paris 1841). Delecluze; *Dante était-il hérétique? (Revue des deux mondes*, 1834, Bd. I). Ozanam, *Dante et la philosophie catholique* (erste Ausgabe, Paris 1840), jedenfalls das bedeutendste, gründlichste und massgebende Werk dieser Richtung, auf welchem die spätern im Wesentlichen basiren. — Von deutscher Seite gehört hierher (vgl. auch A. W. Schlegel's Briefe gegen Rossetti in der französischen *Revue*, 1836, Bd. II) A. Fischer, Die Theologie der *Divina Commedia* (München, Centralschulbücherverlag, 1857), ein Programm des Maximilian-Gymnasiums, das in den Anmerkungen manches Werthvolle enthält, sonst aber nur den Werth einer im extremsten, katholischen Sinn paraphrasirten Hauptstellensammlung beanspruchen kann; von italienischer Seite unter anderm Giuliani, *Discorso nell' academia Tiberina di Roma 1841 (della riverenza, che Dante portò alla somma autorità Pontifica)*, und desselben *Discorso* (Rom 1844); Borghini, *Difesa di Dante come cattolico* (Florenz 1855). Die neuesten Arbeiten von Ricci, Paganini, *La pietà* und *La Teologia di Dante* (in "*Dante e il suo Secolo*", 1865 fg.), von Diamare, *Dante e la fede cattolica* (in "*La triplice Corona*", Neapel 1865), Gaiter u. A. sind mir nicht zugänglich gewesen, ebenso wenig des Franzosen Edouard Daniel Thesen "*De Dante Theologo*" (Antibes 1873), noch sein wirklich vielversprechender, classisch betitelter: *Essai sur la Divina Commedia ou: la plus belle, la plus instructive, la plus morale, la plus orthodoxe, et la plus méconnue des épopées — dédiée à la jeunesse catholique* (Paris 1873).

messen, im Uebrigen aber dem Dichter hinsichtlich der Lehre ein vollständiges Feststehen im Dogma der Kirche, eine vorbehaltslose Unterordnung unter dasselbe zuzuschreiben. Und dies ist der schon im Anfang erwähnte Stand der Frage in der Gegenwart.[9])

Für unsere Untersuchung handelt es sich nun speciell um den letzteren Punkt. Wir haben auf die Stellung der Göttlichen Komödie zu dem, was als damaliges Kirchendogma betrachtet werden kann, näher einzugehen, nicht die ganze, aber ein Stück der Theologie Dante's darzustellen[10]), aber auch von hier aus weitere Anknüpfungspunkte für des Dichters praktisch-kirchliche Postulate zu suchen. Auch wir stehen vollständig auf dem einzig möglichen, geschichtlichen Standpunkt, der den hohen Dichter aus seiner Zeit heraus zu begreifen sucht und so in erster Linie den ganzen Katholiken in ihm findet, und es ist ganz und gar nicht unsere Absicht, den alten Streit zu erneuen und den "erstgeborenen Sohn der Kirche unter den Dichtern" mit Gewalt zu einem Protestanten oder sogenannten Vorreformator stempeln zu wollen. Wir können nicht unterlassen, voraus zu bemerken, dass es auch nicht ein confessionelles, sondern das religionsgeschichtliche und psychologische Interesse ist,

---

[9]) Vgl. Wegele, Dante's Leben etc. (1855), S. 91. 547. 565. Am ersten Ort heisst es: "Im vollen Einklang mit der Lehre der Kirche war er sich des Gegensatzes von Menschenweisheit und Offenbarung etc. bewusst." Dies kann man aber sicher auch ohne vollen Einklang mit der Kirchenlehre im Einzelnen! Scartazzini, Dante, seine Zeit, sein Leben etc. (1869), S. 268. 523 fg. Erdmann, a. a. O. (Jahrbuch, III), S. 94. Vgl. auch Witte, Dante-Studien, S. 168, dass "Dante niemals einer kirchen- oder glaubensfeindlichen Häresie angehört habe", womit einverstanden wir doch seine Häresie überhaupt, welche ja auch wohlmeinend sein kann, noch nicht abgewiesen erachten können.

[10]) Sowie eine confessionell unbefangene und überhaupt systematische, umfassende Darstellung der erstern leider noch ganz fehlt, so können wir uns auch für unsern Zweck nur auf wenige, und nur partielle, directe Vorarbeiten berufen.

welches — wie wir darauf noch zurückzukommen gedenken — uns auf den in Rede stehenden Gegenstand geführt hat. Wir glauben aber eben deshalb, dass man zu einer ruhigeren und objectiveren Betrachtung desselben zurückkehren und anerkennen müsse, dass die ganze Frage über Dante's kirchliche Stellung, dass auch die Frage über die Bedeutung seiner anerkannten, praktisch-reformatorischen Forderungen doch nur auf dem Boden seiner *Lehranschauung* sich entscheide, mit andern Worten, dass jene von dieser abhängig und nicht diese gegenüber jener nebensächlich sei. Denn wenn unser Dichter gegen mancherlei kirchliche Misstände in Praxi eifert, so muss ja dies auf einer bewussten theoretischen Anschauung beruhen! Und wenn einerseits auch die Gegner nicht ganz consequent doch wieder davon sprechen, dass Dante in Allem auf einem höhern Standpunkte über seiner Zeit gestanden sei; wenn ihm so ächt moderne Ketzereien zugetraut werden, wie diejenige, dass ihm die christologischen Lehren als zum Glauben nicht wesentlich gehörend erscheinen mochten[11]): so drängt sich andererseits beim unvoreingenommensten Lesen der Göttlichen Komödie im Ganzen ein so freier, selbstherrlicher religiöser Geist auf und im Einzelnen tritt eine so gewichtige Anzahl klarer, zum Theil schneidend nachdrücklicher, mehr oder weniger "ketzerischer" Stellen und offener Bekenntnisse entgegen, dass nach unserm Gefühl die Gewaltsamkeit auf Seite derjenigen wäre, welche um jeden Preis ein Hinausgehen des Genius über den Bann der Kirchenlehre und der kirchlichen Anschauungen in Abrede stellen wollten. Wir rechnen hierzu nicht nur Dante's entschieden nicht mehr katholische Aussprüche über Schrift und Tradition, ferner die durchs ganze Gedicht vorwaltenden Anschauungen über Erlösung und Gnade, über Kirche und Kirchengewalt, über die Seligkeit der Hei-

[11]) Vgl. Scartazzini, a. a. O., S. 266 fg. 523. Piper, a. a. O., S. 82.

den und die göttliche Heilsprädestination u. a., sondern vor allem den Gang der Göttlichen Komödie im Ganzen und die Stellung, welche sich der Dichter dabei selbst gegeben oder vielmehr genommen hat.

Auf letztern Punkt haben wir zuerst einzugehen. Hier wird sich uns jedenfalls die wichtigste und einflussreichste Differenz zwischen Dante und den kirchlichen Anschauungen seiner Zeit zeigen; hier werden wir eingeführt in den Kern seines Wirkens, in das Heiligthum seiner gewaltigen Persönlichkeit und uns so der Boden gegeben, auf dem die fernere Untersuchung auch des Einzelnen sich zu bewegen hat.

Auf diesem Boden erweitert und vertieft sich auch unsere ganze Frage, indem wir, von einem bewegenden, innern Princip aus, das des Dichters ganzem Leben und Streben zu Grunde liegt, sowol die Haltung seines Werks im allgemeinen, als auch einzelne Lehren und Aussprüche sich consequent gestalten, mit unmittelbarer Kraft und Nothwendigkeit hervorbrechen sehen. Und in den allgemeinen und den besondern Zügen, welche uns eine unzweifelhafte, an der allbeherrschenden Kirchenlehre geübte Denk- und Glaubensfreiheit des Dichters in gewissen, ihm besonders am Herzen liegenden Punkten documentiren, werden wir eine neue Seite seines so reichen Seelen- und Geisteslebens offenbart, gewissermassen den Abschluss und Höhepunkt seiner Seelengeschichte dargestellt sehen, wie solcher eben in jener, dem kirchlich Gegebenen gegenüber hervortretenden Denk- und Glaubensfreiheit sich zeigt; wir werden darin ein weiteres Moment auch der, ihm von keiner Seite bestrittenen allgemeinen Culturbedeutung erkennen, sofern es ja dem Geiste der Zeit nach, in welcher er wurzelt, keineswegs blos religiöse, sondern wesentlich Culturinteressen waren, welche auch auf dem kirchlichen Lehr- und Glaubensgebiet damals ausgefochten wurden. Ins-

besondere endlich wird sich uns Dante als religiöser, und zwar als selbständiger religiöser Charakter und auch insofern eine über seine Zeit hinausragende Erscheinung zeigen.

I. Der Standpunkt.

Die Göttliche Komödie im Ganzen und Grossen bewegt sich auf den ersten Blick um einen unverkennbaren Angelpunkt, trägt ein unverkennbares Princip an der Stirn — einen Angelpunkt, um welchen sich auch des Dichters ganzes Leben und Streben bewegt, ein Princip, welches auch die geschichtlichen Züge seines Charakters, seines innersten Wesens treu und unzweideutig wiederspiegeln. Dieses Princip ist die geschlossene religiös-sittliche Individualität, die Berechtigung des selbstdenkenden Ich in seiner Stellung zum sittlichen Weltgesetz unmittelbar, in der Selbständigkeit und Bewusstheit seiner sittlichen Lebensaufgabe. Dieser Angelpunkt ist das Individuum als solches im subjectiven und objectiven Sinn, das Individuum, sofern es für sich Andere richtet oder gerichtet wird (Hölle), büsst oder Gnade empfängt (Fegefeuer und Paradies), nach immanentem, ob auch von Gott gegebenem und durch eine Kirche verkündetem, ihm vermitteltem Sittengesetz.

Eine solche Grundanschauuung konnte und musste sich unserm Dichter bilden vermöge seines Naturells uud seines Schicksals und vermöge dessen, was wir von seiner innern Entwickelung wissen oder zu erschliessen im Stande sind. Ein Mann scharfen Verstandes und unbeugsamer Willenskraft, dabei "durch die stete Reaction der Welt und des Geschicks frühe auf sich selbst zurückgeworfen und mehr und mehr in seiner eigenen Binnenwelt festgebannt"[12]), war er darauf gewiesen, wie in politischen, so auch in andern Dingen, in seiner ganzen Anschauung

[12]) Feuerlein, a. a. O., in Sybel's Historischer Zeitschrift.

"für sich selbst Partei zu machen" (Par. XVII, 68), sich in seiner eigensten, unabhängigen, individuellen Ueberzeugung zu verfestigen, welche um so eher ebenfalls eine isolirte werden konnte, als er im äussern Leben so isolirt war und mit welcher er um so mehr den Bann mancher Zeitanschauungen brechen musste, als er sich mit den Zeitbestrebungen im Gegensatz befand. Dass aber das Letztere eben auch auf dem religiösen Gebiet und in kirchlichen Lehrfragen der Fall sein konnte und sein vorwaltender idealistischer Subjectivismus ihn gerade auch die Schranke des damaligen krassen, erstarrten kirchlichen Objectivismus zu durchbrechen treiben musste, dies will uns an sich schon als eine ganz nothwendige Consequenz erscheinen, es wird aber auch durch dasjenige nahe gelegt, was die *Vita Nuova* und das *Convito* über des Dichters innern Gang und Seelengeschichte an die Hand geben.

Dies ist die ebenso wichtige, als, wie wir glauben, unumstössliche Thatsache, dass Dante auch eine stufenweise religiöse Entwickelung gehabt hat und zwar eine vom bewusstpersönlichen, individuellen Heilsringen und Wahrheitsstreben getragene und eine durch die Tiefen des religiösen Zweifels gegangene, eben weil sie vom objectiven Kirchenthum, von "der Periode des Gemüths" den Ausgang nahm.[13])

Es war also von Haus aus kein quietistischer Subjectivismus bei ihm, sondern ein thätiger; es war ein bewusster Drang, sich

---

[13]) Vgl. Witte, Dante-Forschungen: "Ueber das Missverständniss Dante's", S. 58. "Dante's Trilogie", S. 141 fg., und Scartazzini, Dante's Leben etc., S. 245. Derselbe, Zur Seelengeschichte Dante's, im dritten Band des Jahrbuchs, S. 2—39; derselbe, in seinem neuen Commentar (*La Divina Commedia riveduta nel testo e commentata*, Leipzig 1874—75), Bd. II; *Digressione* zu Purg. XXX. XXXI: "*La penitenza di Dante*". Wir begnügen uns, besonders auf diese letztern, erschöpfenden Vertheidigungen der Dante'schen Entwickelungstheorie hinzuweisen. [Vgl. jetzt namentlich auch die Abhandlung "Zu Dante's Seelengeschichte", S. 143 fg. dieses Bandes.]

eine persönliche Ueberzeugung zu erkämpfen, das der Zeit in der Kirche und Kirchenlehre blos gegenständliche Heil durch den Prüfungs- und Schmelztigel der Subjectivität hindurchgehen zu lassen, beziehungsweise in sich hereinzunehmen. Sofern er beim letztern Resultat endlich anlangte, sofern er durch den Kampf zum positiven Glauben zurückgeführt wurde, steht er, wie von anderer Seite mit Recht bemerkt worden ist, ganz auf kirchlichem Boden. Aber dass er durch den Weg, den er hierzu gemacht und schriftlich hinterlassen hat, dass er mit der offenen Erhebung seiner Subjectivität bis zu dem klaren eigenen Ringen um seine Heilsgewissheit und Heilserkenntniss bereits einen Schritt über die kirchliche Seelendisciplin hinaus gemacht hat, welche von Rechts wegen all diese Sorgen für ihn, wie für andere, hätte übernehmen sollen; dass er mit dem allen in einem wesentlich heterodoxen Princip bereits Standpunkt genommen, welches ihn auch weiter leiten wird, welches er nur durchzuführen braucht, um im Ganzen und Einzelnen, soweit es eben mit dem Angelpunkt seines Strebens, seiner individuellen Ueberzeugung und Heilsgewissheit zusammenhängt, auch über kirchliche Lehranschauungen und Lehrforderungen hinausgeführt zu werden — das wird man auch nicht in Abrede stellen können. Und der Beweis, dass er das wirklich gethan hat, der Beweis, dass er wirklich die Consequenzen aus einer solchen innern Entwickelung gezogen hat, die Durchführung jenes Princips, das wir ebendeshalb das eigentliche Resultat, den Höhepunkt seiner Seelengeschichte nennen möchten, das ist die Göttliche Komödie. Wenn dies Werk nach unserer Ueberzeugung, mit der wir nicht allein stehen, als das Resultat, der Abschluss, die Heraussetzung jenes innern Entwickelungsprocesses und dessen, was Dante in demselben geworden war und gewonnen hatte, anzusehen ist, so möchten wir betonen, dass dasselbe dann eben auch die bewegenden Kräfte, die jenem zu Grunde liegen, die Grundsätze selbstständigen Heilsforschens, die Principien eines starken, religiösen

Individualismus, eines dem Sittengesetz unmittelbar sich und die Welt gegenüberstellenden und von hier aus das kirchlich Gegebene sich versubjectivirenden selbstberechtigten Ichs in sich tragen müsse, wie dies denn auch wirklich der Fall ist. Damit trägt es aber auch die Keime einer gewissen Heterodoxie in sich und wird dieselben im Ganzen und Einzelnen bald mehr bald weniger zum Hervorbrechen, zur Ausbildung und Ausführung kommen lassen.

Denn dass in allem Bisherigen ein wirklicher, bedeutsamer Unterschied des Dante'schen Verfahrens gegenüber den herrschenden Zeitrichtungen, gegenüber der Scholastik wie der Mystik damaliger Periode liege, dürfte zu erweisen nicht schwer sein. Weder die eine noch die andere haben diesen Weg eingeschlagen. Beide, welche ja an sich keineswegs einen Gegensatz zueinander bilden, stellten sich von anfang an principiell in das kirchliche Lehrobject hinein; die eine, um nachträglich dessen absolute Vernünftigkeit und Systematik für die Wissenden, für die philosophisch und logisch Denkenden zu erweisen, die andere, um dessen Heilsinhalt im Gefühl unmittelbar als die Schauende zu erleben. So wurde die erstere der Uebergang von der Kirche zur Schule; die letztere derselbe von der Kirche zum Leben. Es erhellt, dass Dante also weder ein ganzer Scholastiker, oder gar völlig in scholastischem Kreise befangen, noch ein ganzer Mystiker[14]) genannt werden kann. Nicht nur sein Vorleben, sein innerer Entwickelungsgang, sondern auch die Göttliche Komödie selbst im Ganzen und Grossen, der sie durchwehende Geist einer frei gewonnenen und frei heraustretenden Ueberzeugung, eines, vom Dichter aus seinem subjectiven Gewissen heraus an sich selbst, sowie an der ganzen Zeit souverän geübten Selbst- und Weltgerichts, zeugt für einen tiefgreifenden

[14]) So Delff, Dante und die Göttliche Komödie (1869), und: Die Idee der Göttlichen Komödie (1871).

principiellen Unterschied zwischen beiden. Erinnert man sich aber weiter, mit welcher Bestimmtheit die Kirche von jeher eben die **aprioriſche** Acceptation ihrer Dogmen, ihrer ganzen alleinwaltenden Seelenführung von der ersten Regung bis zur Erfüllung jeglichen Heilsbedürfnisses und ihres alleinigen Richteramts verlangt hat, mit welcher Nothwendigkeit diese Forderung aus dem uralten "*extra ecclesiam nulla salus*" folgt und mit welcher Klarheit dieselbe in der Lehre von der Tradition (welche Dante überdies, wie wir später sehen werden, mit directen Worten ablehnt[15]), sowie vom ausschliesslich kirchlichen Priesterthum ausdrücklich dogmatisirt ist, so kann doch unmöglich im Ernst geleugnet werden wollen, dass in allem Bisherigen, was wir von unserm Dichter constatirt haben, auch etwas dem kirchlichen Lehrbegriff principiell nicht Conformes, also etwas Heterodoxes liege, wie denn der freie Flügelschlag des Geistes und des subjectiven Gewissens der alten, streng kirchlichen Observanz immer dann entgegen und im höchsten Grade zuwider gewesen ist, wenn derselbe aus persönlichem Wahrheitssinn und Heilsverlangen, aus praktisch-religiösem Individualitätsdrang entsprang. Und es ist wohl zu bemerken, dass dies eben bei Dante der Fall war. Ein blos gelehrtes, abstractes Zweifeln und Philosophiren war nach damaligen Begriffen an sich noch keineswegs unkirchlich, wenigstens stillschweigend indulgirt. Es wurde aber principiell anders, sobald eine mächtige Persönlichkeit damit individuellen, thatsächlichen Ernst machen wollte, sowol zur eigenen, als der Mitwelt Rettung und Erhebung. Denn daraus eben konnten innerste, reformatorische Ideen wachsen und daraus sind sie auch später gewachsen. Und dies war Dante's Fall. Dass sein grosses Werk dennoch von der Kirche niemals im Ernste verdammt oder verboten worden ist, hat seine besondern Gründe. Diese sind einmal in der Zeitlage

[15]) *Monarchia*, III, §. 3. Hiervon im dritten Theil speciell.

selbst zu finden, in dem bedeutenden Rückgang der Papstallmacht und -Autorität mit dem 14. Jahrhundert; sodann darin, dass die Göttliche Komödie eben doch ein Gedicht ist, ein Gedicht, das vermöge seines hohen Gedankenflugs eine Verbreitung unter das Volk nicht fürchten liess, ein Gedicht, in welchem die Spitzen der Dante'schen Anschauung, trotz einzelner Ausbrüche, im Ganzen in poetischer Verkleidung, ja auch wieder in einem gut kirchlichen Gesammtschema verhüllt liegen und nicht in logisch systematischer Darlegung heraustreten, wie bei der *Monarchia*, welcher deshalb auch sofort das Schicksal der Verurtheilung geworden ist; sie sind endlich darin zu finden, dass Dante auch wieder seine unleugbaren Berührungspunkte mit der Zeittheologie hat, so sehr, dass er auf den ersten, raschen Blick für einen ächten Scholastiker gehalten werden konnte und heute noch gehalten wird, ja, dass ihm, auch nach unserer Ueberzeugung, das Prädicat eines treuen, pietätsvollen Sohnes der Kirche durchaus nicht abzusprechen ist.

Dies führt uns noch auf eine andere Frage, welche ein neues Moment für das psychologische Interesse des ganzen Gegenstandes bildet, welche aber von der Anerkennung des Thatsächlichen, des bislang hervorgetretenen wirklichen Sachverhalts zu trennen, wir für etwas sehr Wesentliches und nicht selten Versäumtes zum Voraus erklären müssen. Diese abgesonderte Frage kann keine andere sein, als diejenige, ob und inwieweit sich Dante seiner bisher charakterisirten Stellung, kurz gesagt, seines starken individualistischen Zugs, seiner Berechtigung verlangenden religiösen Ichheit, seines Alles richtenden Gewissenssubjectivismus als eines (im edelsten Sinn) heterodoxen Elements bewusst gewesen sei? Auch diese Frage ist noch eine wesentlich principielle. Denn Dante spricht sich bekanntlich im Einzelnen nie direct darüber aus. Wäre nun fragliches Bewusstsein durchaus nicht vorhanden gewesen, so vermöchten wir diesen Umstand dennoch nicht als Gegenbeweis gegen die Sache

selbst anzuerkennen. Denn gerade das unbewusste Hinausgehen über seine Zeit ist dem Genius eigen, damals wie heute. Wir möchten aber unsererseits ebenso wenig mit einem absoluten Nein, als mit unbedingtem Ja antworten. Es liegt kein Interesse vor, das Eine oder das Andere zu urgiren; die Lage der Dinge selbst aber scheint uns eine gleichzeitige Annahme von Beidem zu gebieten.

Denn offenbar — und das wird wol auch von der Gegenseite zugegeben werden — musste ein Mensch, der, im kindlichen Kirchenglauben aufgewachsen, diesen rein objectiven Halt verlor *(Vita Nuova)* und durch die Nacht des Zweifels auf eigenen Wegen der rein vernünftigen Erkenntniss *(Convito)* einen individuell erlebten neuen Halt suchte, auch wenn er denselben endlich wieder im Kirchenglauben fand, dennoch ein unauslöschliches Bewusstsein davon behalten, dass die objective Kirche an sich selbst nicht wirklich das Heil sei, was sie zu sein behauptete. Er musste sich darüber für immer klar sein, dass kein Menschenwort Gewissen lösen oder binden könne, dass über äusserer kirchlicher Autorität eine innere subjective Gewissensautorität und eine allerhöchste unmittelbare Gottesautorität stehe, was doch damals eigentlich niemand merken oder gar sagen sollte, dass die Religion etwas subjectiv Innerliches, nicht durch äussere Mittel zu Erreichendes sei, dass Kirchlichkeit und Christlichkeit sich nicht decken. Stehen wir mit diesen Annahmen in ihrer bestimmten Fassung und Begrenzung noch ganz innerhalb der Grenzen desjenigen, was Dante's innere Entwickelungsgeschichte an die Hand gibt, so sind damit auch ohne Zwang oder Uebertreibung die Grundzüge eines entsprechenden Bewusstseins des Dichters bei der Anlage der Göttlichen Komödie gegeben, welche daher auch nicht früher als nach Vollendung jener innern Entwickelung begonnen sein kann. Es ist aber auch zugleich die Möglichkeit einer weitern Entfaltung (Ausführung) solchen Bewusstseins in frei-unabhängiger,

heterodoxer Auffassung einzelner, mit seinen innern Kämpfen und mit der Gesammtrichtung der Göttlichen Komödie unmittelbarer zusammenhängender Dogmen gesetzt, wovon wir uns im dritten Theil vorliegender Erörterung näher überzeugen werden.

Ein Punkt aber ist hier noch sogleich zu erörtern, sofern demselben eine wesentlich principielle Bedeutung für die Auffassung von Dante's kirchlichem Bewusstsein zukommt, sofern darin unter allen Umständen ein indirectes Selbstzeugniss des Dichters in dieser Hinsicht liegen muss. Wir meinen seine Auffassung der Ketzerei, seinen Ketzerbegriff.

Dante's Ketzerbegriff.

Derselbe kommt Inferno IX, X und XI zur Sprache. Man muss aber vorweg gestehen, dass Dante denselben weniger eigentlich darlegt, als errathen lässt. Denn eine eigentliche Begriffsbestimmung suchen wir vergebens. Gehen wir von der gewöhnlichen, allgemeinen Auffassung aus, dass Ges. IX, 127 fg. unter "*erssiarche Co' lor seguaci d' ogni setta*", Freigeister sammt Sektirern im kirchlichen Sinn und von jeder Art, oder, wie Scartazzini sich ausdrückt[16]): "Epikuräer und Ketzer jeder Art" verstehe, so müssen wir zunächst bekennen, dass wir beim Lesen und Wiederlesen genannter Gesänge mit dem besten Willen nichtsdestoweniger durchaus nicht den Eindruck erhalten konnten, als ob es Dante hier irgend um die Verdammung von Heterodoxen im speciell kirchlichen Sinn, von Andersdenkenden oder Andersglaubenden über einzelne Kirchenlehren oder über die Kirche und ihre Autorität selber zu thun sei, oder als ob Dante überhaupt die Kirchenlehre zum Massstab seines

[16]) Im Leben Dante's (1869), S. 512. Vgl. dessen Commentar, Bd. I, zu dieser Stelle, besonders IX, 63: "*che peccarono contro la vera fede*". [Vgl. indess oben, S. 291—294 dieses Bandes.]

Ketzerbegriffs und Ketzergerichts machen wolle. Abgesehen davon, dass von all dem auch nicht ein deutliches, klares Wort in jenen Gesängen steht, was doch nicht gering anzuschlagen ist, so weisen auch die einzelnen Züge der ganzen Stelle auf eine andere Auffassung, nemlich die Teufel, Medusa und die Engelserscheinung, die Wahl der Strafe, der Wortlaut von IX, 127 fg. und die Auswahl der Beispiele der auftretenden ketzerischen Personen von Epikur bis zu Anastasius.

Indem die in VIII. IX. auftretenden Teufel, welche den Eingang zur Stadt *Dis* bewachen, IX, 91—95 als von Gott abgefallene Engel, als Widerspenstige gegen Gottes allerhöchsten Willen kurzweg bezeichnet werden, erscheint auch die Stadt selbst, der Ort der Ketzer, deutlich als die Stätte und der Strafort des eigentlichen Abfalls von Gott, vom Glauben an Gott, von der Anerkennung des Höhern im Allgemeinen. Und wohl erklärt sich dann auch der sonst so räthselhafte und auch von keiner Seite genügend erklärte Umstand, dass die Ketzer gerade hier, inmitten der beiden Hälften der moralischen Höllenstufen, im Centrum der moralischen Hölle angebracht sind, und dass Dante beim Eingang zu denselben besondere Schwierigkeiten entstehen lässt und besonders lange verweilt, während es sonst im Ganzen ununterbrochen von Kreis zu Kreis geht. Der innere Abfall von Gott, vom eingeborenen Gottesbewusstsein, welches den letzten, tiefsten Halt jedes Menschen bildet, ist der eigentliche Kern- und Quellpunkt, woraus die Sünde aufwärts und abwärts stufenweise als Leidenschaft oder Bosheit sich entwickelt. Hierin liegt das innerste, selbständige Princip des Dante'schen Sündensystems, welches der Dichter zu seiner sonst aristotelisch-thomistischen Eintheilung hinzugethan, vielmehr derselben eingewoben hat. Dies Princip also, dieser letzte Urquell, dieser Urtypus aller Sünde, die vernunftwidrige Abkehr vom innersten Gottesgefühl und Gotteslicht, wie solches zunächst schon der Vernunft für sich eigen ist, infolge der Verführung äusserer

oder innerer vernunftwidriger Mächte — dies ist es, was wir im Dante'schen Sinn unter "Ketzerei" hier zu verstehen haben und unter den "Ketzern" verkörpert finden werden. Etwas ganz anderes also dies, als der Zweifel an einzelnen Kirchendogmen oder an der kirchlichen Fassung einzelner Dogmen, wie solcher den engern, orthodoxen Begriff der Ketzerei ausmacht[17]); ein weiterer, höherer, freierer Begriff, welcher nichts Abgeleitetes, nichts speciell Kirchliches oder nur Kirchengliedern Angehörendes, vielmehr etwas Fundamentales, Allgemein-Menschliches bezeichnet, die Cardinalsünde, aus welcher alle andern sich entwickeln können, welche aber hier in schärfster und bewusster individueller Ausprägung gedacht wird, kurz, die Negation des Höhern, ob dasselbe in der natürlichen oder übernatürlichen Offenbarung der Vernunft entgegentritt. Darum bewachen die abgefallenen Engel, und sie gerade, diesen Ort besonders; darum wüthen sie gegen den Eintritt und derselbe ist nur "durch Zorn" (im subjectiven und objectiven Sinn) zu erzwingen.[18]) Denn dieser Ort ist ihr Augapfel in der ganzen Hölle. Das heisst zugleich: die bösen Mächte sind auch im Leben am Erpichtesten, jenes innern Lebenscentrums im Menschen, des fundamentalen Gottesbewusstseins, des allgemeinen Grundglaubens an ein höheres

---

[17]) Man erinnere sich nur an dessen Details, wie sie in Hunderten von katholischen Büchern jener und noch späterer Zeit, besonders Inquisitionsacten, zu lesen sind: "wer an der Macht des Papstes zweifelt; wer übel wider Geistliche und Orden redet; Wer sagt, dass nicht die guten Werke, sondern der Glaube selig mache, dass es hinreiche, Gott zu beichten, dass Ablässe ohne Kraft seien, dass es nicht Sünde sei, Fleisch in den Fasten zu essen, dass die Verwandlung des Sacraments nicht stattfinde, dass es dem Laien anstehe, über den Glauben zu disputiren oder eigene Ansichten zu haben; dass man die Heiligen nicht anzurufen brauche; wer ketzerische Bücher nur liest, über häretische Dinge nur redet u. s. w. u. s. w.: der ist ein Ketzer." Wie weit Dante von all dem und Hunderterlei Anderm und von solchem, übrigens gepriesenen orthodoxen Massstab entfernt ist, springt doch in die Augen!

[18]) *Omai sens' ira*, IX, 33.

Wesen[19]), eine höhere Weltordnung[20]) und ein höheres Leben[21]) sich zu bemächtigen, wissend, dass sie darin alles haben. Darum ferner halten die Erinnyen, die Verkörperungen der "Ketzerei" in ihrer sich selbst vernichtenden Gottesleere dem Dante, dem Menschen, das Gorgonenhaupt entgegen, welches die Personification derselben Sache in ihrer Wirkung auf die übrigen Seelenkräfte und die Mitmenschen darstellt[22]); Dante aber, der Mensch wird durch niemand anderes vor ihrem Zauber behütet als durch Virgil, durch die Vernunft, welche ihm des Geistes und der Sinnen Auge verschliesst vor dem gefährlichen Anblick[23]), ihn, vor der absoluten innern Nacht der entgotteten Erstarrung[24]) bewahrend, bei gesundem Intellect erhält.[25]) Ein deutlicher Wink also wieder, dass es sich hier um dasjenige innere Leben und Bewusstsein handelt, welches jeder Mensch vermöge seines gottgeschenkten Vernunftlichts sich erhalten kann und soll, ob Christ oder Heide, wobei freilich immerhin die Stufe seiner Schuld und Verantwortung sich nach dem Erstern oder Letztern verschieden bestimmen kann.[26]) Aber der Be-

---

[19]) IX, 94 fg.

[20]) Par. IV, 69 im Zusammenhang.

[21]) X, 15 fg., wovon unten.

[22]) IX, 54—57 mit Vers 61. Die entgottete Erstarrung jenes innern Lebenspulses versteinert vor allem das ganze innere Leben, verfinstert die Vernunft selbst, deren Licht und höhere Potenz eben jenes eingeborene Gottesbewusstsein bildet, raubt *gl' intelletti sani*. Philalethes, Scartazzini zu der Stelle nennen die Medusa den Zweifel. Aber nicht schon der Zweifel, sondern erst der Fortschritt zu dessen letzter Vollendung, die Verleugnung, die über das Wogen des Zweifels hinausgelangte, vollzogene Wegwerfung des Göttlichen, daher eben die medusenhafte innere Oede und Erstarrung, in welcher nicht einmal das Lebenszeichen des Zweifels mehr sich regt, bildet, wie wir gleich noch näher sehen werden, den Ketzereibegriff Dante's.

[23]) IX, 58 fg.

[24]) Ebenda, 57.

[25]) Ebenda, 61.

[26]) Vgl. IX, 131, wovon später.

griff der Ketzereisünde selbst ist viel mehr ein intensiver als extensiver. Indem er es nicht etwa schon mit dem Zweifel, sondern erst mit dessen äusserster Consequenz, nur mit der runden Negation der centralsten Religionswahrheit, der Religion selbst, zu thun hat, bemisst er sich durchaus nicht, wie es der orthodoxe Massstab ist, nach den kirchlichen Glaubens- oder Lehr-Gegenständen, bemisst sich nicht quantitativ, nur qualitativ. Und indem, wie nachgewiesen, die Ketzerqualification für Dante eben nur in dem fundamentalsten Ungläubigsein gelegen ist, so zeigt sich damit nothwendig die Negation oder Andersfassung einzelner Kirchendogmen, als abgeleiteter, vorweg ausgeschlossen, von welchen auch nirgends in der ganzen Stelle die Rede ist und nur die historische Fundamentalwahrheit des Christenthums selbst (nicht erst der Kirche), der Satz von der göttlichen Person Christi, sofern dessen eigentliche Negirung, wo er einen Geist einmal innerlich nahe getreten ist[27]), nach Dante's Anschauung als eine Negirung des Christenthums selbst und insofern wieder vernunftwidriger und centraler Unglaube erscheint, kann noch in Betracht kommen, wie wir bei Anastasius sehen werden. Wir möchten, *mutatis mutandis*, an den neutestamentlichen Begriff der Sünde wider den heiligen Geist erinnern[28]), mit welchem dieser Dante'sche Ketzereibegriff, nicht den speciellen Voraussetzungen, aber dem principiellen Beurtheilungsmassstab der Sünde nach, schön übereinkommt. Denn auch jener bestimmt sich bekanntlich nicht sowol nach dem Gegenstand, als nach der höchstmöglichen Intensität der Sünde, muss nicht von irgendwelchen einzelnen Geboten, Lehren und Vergehen, sondern von einer zuständlichen negativen Grundstellung zur centralsten Gottesbezeugung im Herzen verstanden werden. Wenn also irgendwo,

---

[27]) Andernfalls nicht!

[28]) Evang. Matthäus XII, 31 fg.

so thun wir hier einen Blick in die ganze kirchliche Stellung, in den feinen, religiösen Takt unseres wahrhaft christlichen Dichters, indem wir das, für jene Zeit hohe und seltene, klare Bewusstsein bei ihm treffen, dass die Centralstellung zu Gott und dem Göttlichen, und nur diese, nur das Herz, die Religion in einen Menschen bedingt, dass nur auf Grund dieser ihm die Religion zu- oder abgesprochen und er nur im letztern Fall mit dem schwerwiegenden Namen belastet werden darf, mit dem Dante weder hier noch sonst in mittelalterlicher Weise um sich wirft, den er vielmehr offenbar auf seinen einzigen, wahren und gültigen Sinn zurückführen will — mit dem Namen "Ketzer". Wenn aber auch hierin wieder ein directer Gegensatz gegen den orthodoxen Ketzereibegriff liegt, welcher ausdrücklich "nicht nur diejenigen verdammt, welche im Herzen, im Glauben irren, sondern auch diejenigen, welche denselben durch äussere Acte untreu werden": was will dann des Dichters Ansicht anders heissen als Urtheilsfreiheit, subjective Innerlichkeit und Selbständigkeit seines Standpunktes gegenüber dem Kirchendogma, bewusste Unterscheidung von Christenthum, Religiosität und Kirchlichkeit!

Es dürfte aber die vorgetragene Auffassung vollends bis zur Evidenz erwiesen werden, wenn wir auf die weitern Details der Stelle übergehen, zunächst auf die Strafen der Ketzer. Bei sämmtlichen andern Höllenbewohnern wird die Pointe der Strafe durch ein besonderes, zu den oftmals sich ähnlichen Situationen, worin sie sich befinden, hinzutretendes Accidens hervorgebracht, wobei man überdies an den Schatten durchschnittlich noch eine gewisse Bewegung und Lebendigkeit, ausnahmslos aber eine positive Reaction gegen die Strafe durch Wort und That wahrnehmen kann. Die Geizigen wälzen Lasten, die Bestechlichen werden von Teufeln gejagt; da liegen sie im Schlamm, im Blut, im Sand, im Eis; dort gehen, laufen, stehen sie in Bleimänteln, in Flammen, als Bäume, mit hängendem Gedärm. Die Wollüstigen fahren fluchend gegeneinander und

gegen die Felsen; die Schlemmer drehen sich heulend an der Erde; an der Geizigen, der Jähzornigen Treiben braucht kaum erinnert zu werden; die Selbstmörder, Lästerer, Kuppler schimpfen gräulich gegen Gott und gegeneinander (Can, Kapaneus, Interminei), die Simonisten verdrehen wild die Füsse, die Bestechlichen betrügen hohnlachend die Teufel, der sechste bis zehnte Ring bieten ein wüstes Bild Gott lästernder und schadenfroh sich gegenseitig compromittirender und blamirender (Adam, Simon u. s. w.), andere roh misshandelnder (Pier von Medicina), sich selbst aber Erleichterung der Qual suchender Sünder; und im neunten Kreis, nur von aussen von Eis umstarrt, zeigen sie noch Leben und Reactionskraft genug, um heulend Gott, sich und die Dichter zu schmähen, sich zu zerbeissen und zu zerfleischen (Bocca, Buoso, Ugolin). Wieder eine Reihe Anderer stösst wehmuthsvolle Klagen und Selbstanklagen aus. Hier aber, bei den Ketzern, wie ganz anders! Das Schwergewicht der Strafe und die Situation selbst, die sehr einfache Situation ohne jede Zuthat, sie fallen hier zusammen. Denn hier allein liegen sie in Särgen, eine Strafe, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt, auch wenn es nicht noch durchflammte Särge wären. Sie sind todt, innerlich todt, völlig geistig todt. Das letzte Zucken des innern Lebenspulses, das oft der Verworfenste noch empfindet, das letzte Glimmen eines Gottes- und Glaubensfunkens, das oft den Leichtsinnigsten noch ahnend durchzuckt, es ist alles todt, erloschen, erstorben. Hier ist die innerste und von Innen herauskommende Erstarrung, das psychologische Gegenbild der Medusa. Darum kein Lästern, kein Heulen, keine Reactionskraft mehr hier; überhaupt wenig Gespräch und nicht, wie sonst, über die Sünde und ihre Strafe selbst, sondern nur die, dem Farinata gelegentlich in besonderer Absicht in den Mund gelegten politischen Zeugnisse; verstockt-unempfindlich[29]) oder regungslos mit

[29]) X, 36. 73 fg.

leisem Wimmern [30]) liegen sie in ihren Flammen; wenn sich sonst Hunderte, lauschend den fremden Ankömmlingen, emporheben, hier regt sich nichts, als der Eine schon Genannte, den Dante in specieller Nebenabsicht aufruft und der Andere, der noch einen Rest natürlicher Vaterliebe verräth. Um einander gegenseitig bekümmern sie sich hier nichts mehr und mürrisch, kurz, theilnahmslos gibt Farinata über die tausend Andern, die er nicht lange nennen mag, eine knappe Auskunft. Eine so charakterisirte Strafe aber scheint uns auch nur auf die oben definirte Sünde zu passen. Sie auf Zweifel, auch die ernstlichsten, an einzelnen kirchlichen Institutionen oder Dogmen beziehen; sie auf "Sektirer" im kirchlichen Sinn ausdehnen, nicht sofern solche zugleich gott- und religionslose Nihilisten, Spötter sein konnten und dann natürlich hier inbegriffen sind, sondern sofern solche auch im Uebrigen von ursprünglich religiösen Motiven geleitet, wenn auch irre geleitet sein mochten — dies hiesse ein Missverhältniss zwischen Strafe und Sünde setzen, das man weder der scharfen Logik noch dem Gerechtigkeitssinn des Dichters zutrauen kann. Denn wenn auch dieser entschieden die Sektirer nicht liebt, aber aus einem mehr praktischen Grunde, den wir weiter unten zu besprechen haben werden, so konnte er sie doch nicht in Bausch und Bogen zu Ketzern in seinem strengen und tiefern Sinn stempeln und er hat dies wohl auch direct genug dadurch angedeutet, dass er den Dolcin, einen echten Sektirer, gerade nicht hierher versetzt, sondern unter die Zwietrachtstifter, Gesang XXVIII.

Und dies führt uns nun geradenwegs auf die "*eresiarche Co' lor seguaci d' ogni setta*", wie die kurze Definition in IX, 127 fg., heisst und auf deren Deutung, worüber die Erklärer meist etwas kurz hinweggehen. Dass sich das *setta* nach *eresiarche* bestimmt, liegt auf der Hand. Denn gerade der Dante'sche Sprachgebrauch weist das Wort vorwiegend in der

[30]) IX, 122.

allgemeinen, an sich unbestimmten Bedeutung von "Gesellschaft, Partei, Richtung"[31]) und keineswegs immer auch nur mit üblem Nebensinn.[32]) Ob kirchlich-sektirerische oder philosophische Richtung, ob Sekte oder Schule, das muss hier einzig der Gedankenzusammenhang zeigen. Sind die Heresiarchen Sektenhäupter kurzweg, so muss man übersetzen: "Hauptketzer von jeder Sekte" im speciell katholischen Sinn. Mussten wir aber in den Ketzern die Gottesleugner im extensiv-weitesten, aber im intensiv-bestimmtesten, absolutesten Sinn erkennen, die reinen, religiös völlig erstorbenen Nihilisten innerhalb oder ausserhalb der Kirche, so muss übersetzt werden: "von jeder Richtung", nemlich, welche dieser Nihilismus im Laufe der Religionsgeschichte durchlaufen hat. Sind "sektirerische" Bestrebungen mit diesem Nihilismus zusammengelaufen, davon ausgegangen oder darauf gegründet, wie dies manchmal auch in jener Zeit, doch im Ganzen selten, zutraf, dann fallen sie freilich auch herein, aber nicht an sich, sondern nur nach Massgabe jenes dominirenden, einzig entscheidenden Oberbegriffs. Und dies ist doch ein wesentlich anderes Verhältniss, ein total umgekehrtes, als es der Katholicismus setzt, für welchen die Sektirerei, die innerliche oder äusserliche Separirung von Kirchenthum oder Kirchenlehre an sich der Oberbegriff, das Entscheidende und Ketzerische ist, während die, möglicherweise ganz verschiedenen und durchaus nicht immer schlechten, in vielen Fällen edeln, ächt religiösen oder religiös gemeinten Motive gar nicht, höchstens nebensächlich in Betracht kommen. Gerade das Motiv macht unser Dichter zum Princip. Und entscheidet sich ihm danach das Ob?, das Vorhandensein der Ketzerei, so werden sich ihm wohl danach auch das Wie? und die Stufen derselben ent-

---

[31]) Inf. III, 62. Purg. XXII, 87.

[32]) Par. III, 105. Vgl. Blanc, *Vocabolario Dantesco s. v.*

scheiden, wie solche Vers 131 angedeutet sind. Hier kommt das subjective Bewusstsein und Erkennen in seinem Verhältniss zum gegebenen Object desselben, d. h. zur natürlichen oder übernatürlichen Offenbarung, zur blossen Vernunfterkenntniss oder Kirchenlehre in Betracht. Auch diese Unterschiede subsummiren sich unter jenen principiellen Massstab. Auch hier handelt es sich nicht darum, was Einem von Erkenntniss- oder Glaubensstoff geboten war, sondern wie das eine oder andere ihm intensiv nahe trat und mit welcher Intensivität er das Gebotene negirte; daher consequent der liederlichste Heide noch über einen sonst moralischen Papst zu stehen kommen kann. Es ist auch hier die alles entscheidende Frage, ob, um an früher Gesagtes zu erinnern, jene bewusste, freche Widerspenstigkeit gegen klar erkanntes Göttliches[33]) bei jedem auf seiner Stufe stattgefunden habe? Somit bleibt für die Ketzerei der Grundbegriff der absoluten Gottesleugnung, in ihrer nach Massgabe der Offenbarung und des Erkennens verschieden sich gestaltenden Intensivität und damit auch Schuld und Verantwortlichkeit bestehen. Diese Schlüsse bestätigen jedenfalls die in Ges. X aufgeführten Exempel, deren hervortretende Dreiheit und dreifache Abstufung zu beachten ist: Epikur — Farinata, Friedrich, der Cardinal — Anastasius — der erste ein Heide, die folgenden vornehme christliche Lebemänner, der letzte ein (nach Dante's Meinung) ungläubiger Papst. Dies sind also die drei, gemäss der innerlichen Abwägung abwärts hintereinanderfolgenden Haupttypen, Hauptklassen der Ketzerei: die Gottesleugnung auf rein heidnischem Standpunkt; dieselbe bei einer nur allgemeinen Tingirung durch die christliche Weltanschauung, wie sie bei den Unkirchlichen innerhalb der Kirche stattfindet; endlich dieselbe bei solchen, denen die religiöse Grundwahrheit in ihrer speciell christlichen Form durch innern und äussern Beruf ent-

[33]) IX, 93 fg. Vgl. oben S. 496.

gegentritt, ohne dass sie auch nur ihres Kerns sich bemächtigen.[34]) Unter diese qualitativen Grade subsummiren sich die Tausende, die so freilich nicht noth ist, einzeln zu nennen.[35]) Für äusserliche Klassificirung aber nach Sekten, Sektirern, theologischen Heterodoxen in diesem oder jenem Stück u. s. w. ist kein Platz in Dante's System. Und es ist nicht nur bemerkenswerth, dass er auch nicht eine Person dieser Art nennt, sondern es ist geradezu sehr deutlich gesprochen, wenn er einen entschieden heterodoxen und kirchlich sehr anrüchigen Mann, den er ohnedies genau zu kennen scheint, den Abt Joachim von Floris nicht nur, wie den Dolcin, nicht unter die Ketzer — wohin er mit Fug und Recht zu zählen war und auch von der Hierarchie mit verhaltenem Grimm über sein unantastbares Ansehen unter dem Volk gezählt wurde — sondern unter die vornehmsten Seligen des Paradieses versetzt.[36])

Noch ist ein Wort über den "vom Himmel Gesandten" und dessen Erscheinung in Ges. IX, zu sagen, welche bisher mit Stillschweigen übergangen worden. Wir gingen dabei, entgegen der gewöhnlichen Annahme von der moralischen Bedeutung desselben als Symbol der göttlichen Offenbarung und als mithelfenden Eröffners und Erklärers des Ketzerkreises, von der Ueberzeugung aus, dass diese Erscheinung vollständig von der Begriffsbestimmung der Ketzerei zu trennen und gesondert zu betrachten sei. Die Nöthigung hierzu und der Schlüssel zu diesem ganzen Intermezzo, als was wir es ansehen müssen, liegt in Vers 101 und 102:

E non fe' motto a noi, ma fe' sembiante,
D'uomo, cui altra cura stringa e morda,
Che quella di colui che gli è davante.

---

[34]) Daher Christusleugnung für Anastasius = Gottesleugnung, wovon schon oben S. 497. 499.

[35]) IX, 120.

[36]) Par. XII, 141.

Wenn der *del ciel messo* die Dichter wirklich in diesen Kreis einlassen sollte in dem Sinn, dass sie ohne ihn nicht hätten hereindringen können, so kann einmal ein unlöslicher Widerspruch damit nicht verkannt werden, dass er nicht nur nichts mit ihnen spricht, was etwa noch vertheidigt werden könnte, sondern dass er, nach Dante's deutlicher Erklärung, überhaupt sich mit der Sorge der vor ihm Stehenden, d. h. also doch wohl mit ihrem Eintritt in den Kreis, allegorisch mit ihrer Anschauung der Sünden und Strafen, sich in seinen Gedanken, im Bewusstsein seiner Mission gar nicht beschäftigen soll.[37]) Im Zusammenhang damit ist zu erinnern, dass er überhaupt nirgends ein "Engel", sondern beharrlich mit eigenthümlicher, bedeutsamer Geheimniss-Verhüllung "*tal*", "*altri*", "*un*", der grosse Unbekannte, dann "*era del ciel messo*", endlich aber auch noch "*uomo*" genannt wird, sowie dass, worauf schon Notter aufmerksam gemacht[38]), auch in seiner ganzen Haltung zum Engel, zum allgemeinen Symbol der göttlichen Offenbarung manches nicht passt. Hierzu tritt aber noch ein sachliches Moment. Ist denn überhaupt ein besonderes Eintreten einer Unterstützung des Virgil, der doch als Gesandter der Beatrice schon selbst nicht die rein heidnische, sondern (ächt geschichtlich) die christlich tingirte Vernunft bedeutet und der insofern die Ketzerei, zumal nach unserer fundamentalen Auffassung derselben, auch soweit solche innerhalb der Kirche sich findet, bei dem ernsten Wahrheits- und Heilsstreben, welches bei der ganzen Wanderung vorausgesetzt ist, wohl zur Anschauung und Erkenntniss

---

[37]) Das Erstere, die Vertheidigung des Stillschweigens, finden wir bei Scartazzini, der überhaupt unter den neuern Commentatoren allein im Textzusammenhang genau auf alle einzelnen Momente der ganzen Stelle in moralischer Deutung eingeht (siehe dort), durch den gewiss einzig richtigen und möglichen Hinweis auf die Erhabenheit des Himmlischen, der aus dieser niedern Sphäre wegeilt. Damit ist aber das andere; Vers 102, doch noch nicht erklärt.

[38]) Uebersetzung, Bd. I. Excurs zu Hölle 9.

bringen kann, während ja die Busse im eigentlich christlichen Sinn, als Bereuen und Läuterung, gar nicht mehr der Hölle, sondern dem Purgatorium zufällt — ist denn bei diesen allem ein Zuhülferufen einer besondern, höhern Macht überhaupt und gerade hier allein[39]) nöthig und motivirt? Wir können das nicht einsehen und fühlen uns je länger je mehr gedrungen, das schon früher zu der Stelle Bemerkte[40]) mit schärferer Bestimmtheit dahin zu ergänzen, dass die ganze Erscheinung ein an sich nicht nothwendiges, aber mit poetischem Griff und gutem Bedacht gerade hier eingefügtes Intermezzo sei, dessen deutlicher Sinn in nichts anderm als in einer Dante'schen Weissagung kirchenpolitischen Inhalts zu suchen, wozu denn auch alle einzelnen Züge passen.[41]) Nicht nur aber diese; was noch mehr ist, der ganze Zusammenhang, das Warum? und das Wie? der ganzen Scene legt sich uns dann befriedigend zurecht. In der Göttlichen Komödie finden sich im Ganzen zehn solche Weissagungen eines Erretters. Zwei entfallen auf die Hölle, drei aufs Fegefeuer, fünf aufs Paradies. Dem Wesentlichen nach gleich, sind sie doch in Form, Bestimmtheit und inhaltlicher Begrenzung verschieden. Man kann bemerken, dass die betreffenden Stellen des Paradieses sämmtlich in unbestimmterer Weise nur von einem "bald", von einer "Hülfe", "Rache", von "unerhörten Dingen" reden, die kommen sollen.[42]) Man fühlt da, wie dem Sänger mit der Entrückung von der Erde der Blick immer freier wird[43]) und seine einzelnen Sorgen, seine bestimmten Wünsche sich erweitern und auflösen in die unbeschränkte Zuversicht zu einer, all mensch-

---

[39]) Hier allein! Vgl. Inf. III, 9, am Eingang zur ganzen Hölle, und XXI, 79 fg. in noch tieferem Kreis, beidemal erlangt Virgil ohne Hülfe Zutritt.

[40]) In unserer neuen Ausgabe der Streckfuss'schen Uebersetzung (Leipzig 1876), zu der Stelle.

[41]) Auch die bekannte Aufforderung in Vers 61 fg. besonders.

[42]) Par. IX, 139; XVII, 91 fg.; XXII, 14 fg.; XXVII, 61; XXVII, 142.

[43]) Vgl. Par. XXII, 133—138. 151—154.

liche Erkenntniss übersteigenden, in Gott verborgenen, von ihm unmittelbar ausgehenden Gesammthülfe. Umgekehrt gerade die andere erste Hälfte der Stellen in Hölle und Fegefeuer[44]), mehr die menschliche, persönliche Vermittlung dieser selben, ursprünglich göttlichen Errettung und deren historische Aufgabe, mit Rücksicht auf die historischen Zeitgebrechen ins Auge fasst und so durchweg bestimmt von einer Persönlichkeit, einem irgendwie bildlich oder unfigürlich bezeichneten Helden und Gottgesandten redet, in welchem anerkanntermassen der kirchenpolitische Erretter, der sich aus der *Monarchia* ergibt, der Fürst, welcher die rechte staatlich-kirchliche Wohlordnung herstellt, zu sehen ist, mit andern Worten: der geschichtliche Realisirer der in Virgil selbst allegorisirten Ideale. Wir finden weiterhin die Weissagung des "*veltro*" am Anfang der Hölle; den "Retter Italiens" am Eingang zum eigentlichen Fegefeuer bei den Fürsten; den "Verscheucher der Wölfin" im fünften Kreise bei der Erbsünde der Päpste; den "*dux*", den letzten und die Krone und Zuspitzung dieser Weissagungen, am Schluss des Fegefeuers bei der Vision der Kirche; also jede jedesmal an einem wichtigern Wende- oder Knotenpunkt der Dichtung. Und auch an unserer Stelle ist nun ein solcher, wenn wir uns der oben S. 496 versuchten Auffassung über die Stellung der Ketzerei in Dante's Sündensystem erinnern, und so fügt sich unsere Weissagung trefflich der Reihe der übrigen ein. Gerade hier im Centrum der moralischen Hölle war sie wohl angebracht; gerade hier wollte Dante hoffend darauf hinweisen, wie nur ein machtvoller, gottgesendeter Vertreter einer, die Kirche zu ihrer rechten Mission zurückführenden Staatsgewalt, hierdurch den Unglauben steuern, diesen Urquell aller andern Sünde verstopfen

---

[44]) Hölle I, 101 *il veltro;* IX, 85 *il messo del ciel;* Fegefeuer VII, 96 fg. *altri* oder *altro;* XX, 15 der *per cui questa disceda;* XXXIII, 43 *un cinquecento diece e cinque.*

helfen könne und werde.[45]) Aber auch noch ein Weiteres darf sonach hier nicht unbemerkt bleiben, nämlich, dass Dante hiermit gerade hier der Kirche, als welche die "Ketzerei", die Ursünde durch ihre Missstellung begünstige, einen deutlichen Vorwurf macht, was mit dem von uns behaupteten, weitern, freiern Ketzereibegriff des Dichters wohl übereinstimmt.

Ziehen wir endlich über den letztern das Résumé, so war und bleibt uns die Hauptsache, die wir wenigstens hoffen einigermassen überzeugend gemacht zu haben, dass Dante unter "Ketzerei" jedenfalls nicht verstand, was die Kirche darunter verstanden wissen wollte, dass er einen freiern, toleranteren, einen, gegenüber jenem veräusserlichten, entschieden mehr innerlichen Begriff davon hatte. Und indem er nicht die Abweichung von Dogma oder Kirchenthum für sich, sondern nur die Qualität und Intensivität einer solchen zu seinem Massstab machte und hierbei wieder nur in der intensivsten, centralsten Negirung des Göttlichen, der Religion überhaupt eine allerdings nach dem Gegebenen verschieden abgestufte "Ketzerei" sah, so statuirte er damit die freie Innerlichkeit der Religion, so statuirte er damit ein wesentlich anderes Verhältniss der Kirche und ihres Urtheils gegenüber den "Sektirern" aller Art, als diese es zu statuiren gewohnt war.[46]) Und dies wird man denn doch wohl nicht umhin können für sich und in Verbindung mit der eben besprochenen vorwurfsvollen Weissagung als das Zeugnis seines freiern, individuell-selbständigen religiösen Standpunktes überhaupt anzusehen, für welchen sich der Dichter nur auf seine innere, subjective Gewissensautorität berufen konnte; und man wird nicht umhin können, darin jene bewusste Trennung von Christlichkeit oder Religiosität und Kirchlichkeit, von der wir oben (S. 494) als

---

[45]) Wer? ob Heinrich VII. darunter verstanden, haben wir hier nicht zu entscheiden. Es thut nichts zur Sache.

[46]) Vgl. S. 503.

Consequenz seiner innern Entwickelung gesprochen haben, also doch wohl — etwas Heterodoxes zu erkennen.

Wir wenden uns nun weiter zu dem möglichen allgemeinen Einwand, dass solches alles in jener Zeit nicht möglich gewesen, nicht denkbar sei. Aber ging nicht durch das ganze Mittelalter ein Freiwerdensdrang, ein im weitesten Sinne des Wortes reformatorischer Zug? Hat nicht die Scholastik selbst die Freiheit des Gedankens geweckt? Hat sie nicht in ihrer letzten Periode (Scotus, gest. 1308), noch vor Dante's reiferm Alter schon, durch das Spiel kühner Fragen die Kirchenlehre weit überschritten in **rein gelehrtem Schulinteresse?** Warum sollte dies ein Feuergeist wie Dante in seinem ausgesprochenen **praktischen Heilsinteresse** für sich und seine Zeitgenossen nicht noch mehr haben thun können oder müssen? ein Mann, welcher, wie treffend hervorgehoben worden ist[47]), schon durch die Vortragung der Glaubenslehren in der Volkssprache weit über die scholastische Observanz und Tendenz hinausgriff? Das praktische, persönliche Heilsinteresse aber, was war es anders, als die eigentliche Genesis, der ursprünglichste Kern der Reformation, daraus alle andern Kirchenumbildungs-, Cult- und Verfassungsinteressen erst secundär entsprangen? Und religiöses Individualitätsprincip, Gewissensautorität und Trennung zwischen Kirche und subjective Christlichkeit, was sind sie anders, als die Grundlinien der neuen Zeit, des Protestantismus?

Es fällt uns nicht ein, hiernach ein "protestantisches Bewusstsein" in Dante statuiren zu wollen, oder gar eine Erkenntniss seines Formal- und Materialprincips. Aber das Bewusstsein eines Ungenügenden, nicht nur in den kirchlichen Einrichtungen, in der verweltlichten Wirthschaft des

---

[47]) Von Erdmann; Jahrbuch, III, 96.

Klerus u. s. w. — wie solches hergebrachtermassen von allen Seiten zugestanden wird — sondern auch eines Ungenügenden im Lehrzwang, in der veräusserlichenden starren Objectivirung des Dogmas, das Bewusstsein einer höchsten, über der Kirche stehenden Gewissens- und Gottesautorität, einer unmittelbaren Berechtigung des religiösen Ich gegenüber der letztern: dies glauben wir in dem Dichter nachgewiesen zu haben. Und wahrlich, ein hohes, grosses Bewusstsein dies! Hoch genug, um des Dichters Stellung über seiner Zeit auch in dieser Hinsicht zu documentiren, um seine Nichtidentificirung von Kirche und Christenthum, Kirchlichkeit und Christlichkeit zu bezeugen[48]), um ihn auch als religiösen Charakter und religionsgeschichtliche Erscheinung gross und kühn vor unser Auge treten zu lassen, um ihn als hervorragenden Typus jenes Uebergangsstadiums zu bezeichnen, da die Kirche einen freien protestantischen Geist noch unbefangen in sich trug, da man **zwischen** Kirche und Christenthum zu unterscheiden begann, ohne aber noch das Christenthum **von** der alten Kirche zu trennen.

Damit dürfte aber auch erwiesen sein, was wir Seite 486 schon angedeutet haben, dass der Schwerpunkt der Stellung Dante's nicht in jenem Eifern gegen die damaligen Zustände, als welches nur etwas Abgeleitetes und keineswegs ihm Eigenthümliches ist, zu suchen sei, sondern vielmehr in der eben dargelegten Grundanschauung, welche mit Bewusstsein aber in

---

[48]) Das Gegentheil Wegele, a. a. O., S. 565, indem er auf der Alternative basirt, dass sonst Dante ausserhalb des Katholicismus gedacht werden müsste. Letzteres können wir uns ebenso wenig denken; aber die Alternative ist auch eine ganz irrthümliche Voraussetzung, wie jeder zugeben wird. Selbst Luther dachte noch an kein Heraustreten und stand völlig innerhalb des Katholicismus, als er bereits jene Nichtidentität völlig erkannt hatte. Und so Viele vor ihm und nach ihm. Beides sind schon an sich nicht, noch weniger geschichtlich betrachtet sich ausschliessende Begriffe.

völliger Unbefangenheit einen Emancipationsdrang, ein urkirchliches apostolisches Princip[49]) neben demjenigen der historisch gewordenen katholischen Kirche in sich trug, den Massstab des erstern an das letztere anlegte. Und mit dieser Grundanschauung stand er, wenn nicht an sich, so doch in ihrer ebenso kühnen und klaren, als massvollen Ausprägung ohne Zweifel eigenthümlich gross, wo nicht einzig da in seiner frühen Zeit.

Wenn nun aber beispielsweise besonders jene Weissagungen eines Helden und Erretters[50]), sowie jene eclatanten Lehraufträge, die er sich geben lässt[51]), das in Rede stehende Bewusstsein auf seinem Höhepunkt erscheinen lassen, so ist es wiederum mit dem Bisherigen ganz übereinstimmend, dass gerade in jenen Stellen, sowie in irgendwelchen andern, unser Dichter nicht im mindesten ein Bewusstsein davon ausspricht oder hat, dass seine ganze Anschauung factisch über das katholische Kirchenthum hinausführe. Sowenig diese Consequenz selbst in Frage steht, so wenig ist sich der Dichter derselben bewusst geworden, oder hat sie gewollt. So gewiss heterodoxe Elemente in ihm sind, so gewiss er sich, nach dem soeben Dargelegten kurz gesagt, seines religiösen Individualitätsprincips, seines Gewissenssubjectivismus bewusst war, so gewiss war er sich desselben nicht als eines heterodoxen Elements bewusst. Man hat als Grund dieser merkwürdigen Erscheinung kurzweg angegeben, ein solches Bewusstsein sei eben durchaus nicht im Geiste der Zeit gelegen. Es liegt nahe, nach einer tiefern Ursache zu suchen. Denn

---

[49]) Wir werden ihn sich auch darauf im Einzelnen oft genug direct berufen sehen, z. B. Par. XXIV—XXVI; XVIII, 131; XXIX, 109; wovon im dritten Artikel.

[50]) S. 507.

[51]) Fegefeuer XXXII, 100—105; XXXIII, 53. Par. XVII, 127 fg.; XXVII, 65 fg. u. a.

kirchengeschichtlich betrachtet, ist ein heterodoxes Bewusstsein schon im 13. und 14. Jahrhundert da und dort wirklich vorhanden gewesen und zu Tage getreten. Es gab mancherlei, zum Theil schon aus noch früherer Zeit datirende, sogar direct feindselige Oppositionsparteien gegen die Kirche: die Waldenser oder Albigenser, die zahllosen Sekten der Katharer, die Brüder des freien Geistes, die italienischen Apostelbrüder des Gherardo von Parma und Dolcin. Aber gerade hieraus leitet sich der erste, wahre Grund von Dante's Stellung ab. Das reine Streben der Waldenser konnte der Dichter nicht näher kennen und prüfen, oder musste es nach dem Massstab der übrigen, sektirerischen Parteien bemessen. Bei diesen aber, besonders bei Dolcin, dessen Schicksal sich 1307 vor seinen Augen vollzog, mischte sich mit den reformatorischen Bestrebungen so viel Schwärmerei, so viel revolutionäre Umsturztendenz gegen alle heiligen, socialen nicht minder, als staatlichen und kirchlichen Ordnungen, dass ein Geist, wie Dante, sich mit Zorn von ihnen abwenden und da er in dieser Richtung sonst nichts Besseres sah, da ihm nirgends massvollere Vertreter derselben entgegentreten, die ganze Richtung entschieden perhorresciren musste. Darum konnte Dolcin keine Gnade vor ihm finden, Inf. XXVIII, 55. Darum und in diesem Sinn konnte ihm der Eifer der Dominicaner in der Ausrottung solcher Bestrebungen verdienstlich erscheinen, welche er dann in voller Uebereinstimmung mit seinem oben erörterten Ketzerbegriff[52]), als Umstürzer und Verleugner heiliger göttlicher Ordnungen, und damit wahrer Religiosität baar, *eretici sterpi* nennt.[53]) Keineswegs aber lassen sich hiernach diese Stellen weiterhin und im Allgemeinen als Beweise seiner strengen Orthodoxie verwenden, wie dies von jeher katholischer-

[52]) Besonders S. 502 fg., wo auch über Dolcin zu vergleichen.

[53]) Par. XII, 100. 108. Hierher auch der "Fuchs", Purg. XXXII.

seits geschehen ist.[54]) Die Auffassung derselben muss vielmehr im Blick auf jene historischen Prämissen geschehen und kann auf Grund hiervon nur soweit führen, dass unser Dichter keiner der damaligen, nach Kirchenverbesserung strebenden Parteien, mit Rücksicht auf deren empirische Gestalt, sich anzuschliessen vermochte und auch hierin abermals "sich selbst Partei gewesen". Weiteres aus diesen Stellen zu schliessen, können wir nicht für erlaubt halten nach geschichtlicher Exegese.

Hier greift aber noch ein weiterer Gesichtspunkt ein, ein zweiter Grund der ganzen Stellung Dante's in dieser Frage. Fanden wir den ersten in den bestimmten und bestimmenden zeitgeschichtlichen Erscheinungen, welche ihn umgaben, so liegt der zweite in seinem eigenen, innersten Wesen und wiederum in seiner ganzen Entwickelungsgeschichte. Von Haus aus ein Mann tiefen Gemüthes, so gut wie scharfen Verstandes[55]), durch Lebensirrwege und Zweifelskämpfe mit voller Ueberzeugung wieder "der ersten Liebe", dem positiven Glauben zugetrieben, musste er, trotz aller Klarheit seines Geistes, von einer wahren und tiefgegründeten Pietät gegen die Kirche, die Bewahrerin und Vermittlerin des, auch ihm heiligen, positiven Glaubens erfüllt sein und bleiben. Dies sein persönliches, ethisches Heilsstreben und Heilsfinden, das wir von Anfang an in den Mittelpunkt unserer Untersuchung gestellt haben, dieses, zu persönlich-ernst, zu lebenswahr, um ein doctrinäres Bekritteln oder hastiges Wegwerfen der Kirche zu gestatten, erscheint uns als der letzte Grund, warum Dante, soviel er Fehlerhaftes am Kirchenwesen und Kirchendogma mit Bewusstsein sah, doch die Kirche selbst ehrte und würdigte und ihr in seinem genialen Staats-

---

[54]) Ozanam, a. a. O., S. 262 fg. Wegele, a. a. O., S. 547 fg.

[55]) Von diesen beiden Hauptelementen seiner Natur, die keines weitern Beweises bedürfen möchten, geht auch Scartazzini aus in seiner "Entwickelungsgeschichte", im Jahrbuch, III, 4.

system eine so bedeutende Rolle einräumte (in seiner *Monarchia*). Darin können wir aber keinen Gegenbeweis gegen unsere frühern Aufstellungen, keine Unverträglichkeit mit der ihm zugeschriebenen, zumaligen Denk- und Glaubensfreiheit gegenüber dieser Kirche, überhaupt keine Beschränktheit seines Standpunktes, keinen Mangel an Muth, die Gängelbande zu zerreissen, keine blosse Auflösung eines Gegensatzes durch den Schiedsspruch des Gemüthes[56]) erkennen. Wir sagen vielmehr in Uebereinstimmung mit Erdmann[57]), dass es gerade die Grösse und der Ruhm Dante's ist, klar erkannt zu haben, was seiner Zeit noththat in richtiger Würdigung der Mission der Kirche, aber auch, fügen wir hinzu, in richtiger Beschränkung der übergreifenden Objectivität und Exclusivität derselben.

Haben wir so unsern Dichter vor Augen als ein ganz einziges Beispiel eines Nebeneinander von Pietät und Unabhängigkeitssinn gegenüber dem Katholicismus im Ganzen vermöge des energischen Ethos, das in ihm lebte[58]): so kann auch das Nebeneinander dieses seines principiellen religiösen Individualismus, wie wir ihn kurzweg genannt und nachzuweisen gesucht haben, mit dem freien Anschluss an den wissenschaftlichen Formalismus seiner Zeit und an dessen Hauptresultate, wie solchen die Göttliche Komödie anerkanntermassen zeigt, keineswegs überraschen. Denn dieser Anschluss, dieser vielberüchtigte "Scholasticismus" Dante's war eben ein freier. Die Voraussetzung, so oft sie wiederholt wurde, ist doch nirgends bewiesen worden, dass Dante von Haus aus in scholastischer Methode und Anschauung befangen gewesen und unbesehen darin gefangen geblieben sei. Nach unserm Ausgangspunkt verhält es sich anders. Die Scholastik war, in Thomas vor allem, der heilige

---

[56]) Scartazzini, Dante's Leben, S. 250 fg.
[57]) Jahrbuch, III, 94.
[58]) Feuerlein, a. a. O., S. 33.

Bund zwischen Aristoteles, Plato und — Augustin. Wenn aber Dante einmal in der *Donna gentile* des *Convito*, nach seiner eigenen deutlichen Erklärung, die reine Philosophie als Vernunftweisheit, im Abfall von der ersten Liebe des Glaubens, verehrt und verfolgt hat, so hatte er damit auch mit jenem heiligen Dreibund gebrochen. Und kam er, wie die Göttliche Komödie zeigt, auf denselben zurück, so war es aus freier, erlebter, errungener Ueberzeugung. Darnach erscheint die Sache in wesentlich anderm Lichte. Es war fürs Erste principiell ein freier Anschluss oder Wiederanschluss an die Scholastik, zunächst an deren Methode, welche ja überdies selbst aus jener Philosophie entlehnt war. Wir verlieren so den eingefleischten Scholasticus, welcher in Auseinandersetzungen des Dante'schen Standpunktes vielfach eine so grosse Rolle spielt und gewinnen zwar ebenso wenig einen reinen Mystiker, sondern einen Mann, der aus selbstständiger philosophischer Schule kommt, wie sie die damalige Zeit bot, und deren logische Denkmanipulationen zum Studium der Theologie mitbringt. Andernfalls bliebe uns überhaupt unerklärlich, trotz Allem, was darüber schon gesagt worden ist, dass dieser Mann, nach Allem und Allem, was sich uns über seine Entwickelung ergab, schliesslich bis zu seinem Ende mit solcher Zähigkeit die entschiedene Befriedigung eines gewaltigen religiösen Drangs, die Aeusserung eines persönlichen Ethos in der thomistischen Begriffsspaltung gesucht und gefunden haben sollte, wobei überdies zu bedenken ist, dass gerade Thomas von Aquino unter allen Scholastikern der tiefste, der wenigst leerformalistische und eben deshalb wohl Dante's Liebling und Lehrer war. Aber bei all dem war fürs Zweite Dante's Anschluss auch materiell ein freier, kein beschränkter, knechtischer. Denn nicht nur ist sein mystischer Zug, den auch wir durchaus nicht verkennen, das Zeugniss einer in ihm liegenden selbständigen und klaren Erkenntniss, dass die blosse scholastische Methode und Anschauung einer Vertiefung bedürfe;

sondern eine unbefangene Prüfung wird eben auch zeigen, wie unser Dichter keineswegs in Inhalt und Auffassung der kirchlichen Dogmen vollständig von der Scholastik abhängig ist und mit ihr geht, sondern in sehr wesentlichen Stücken von ihr abweicht. Und zwar in denjenigen Stücken sehen wir ihn selbstständig und abweichend, die seiner, durchaus ethisch- und nicht doctrinär-theologischen Richtung, welche in Allem die eigene und der Mitmenschen wirkliche Rettung und Bekehrung[59]), jenen innersten praktisch-religiösen Gesichtspunkt[60]) im Auge behielt, am wichtigsten erschienen, also: in der Quellenlehre (Heilige Schrift, Tradition), der Heilslehre (Gnade und Glaube; persönliche Heilsaneignung; Heiden) und in engster Verbindung damit in der Kirchenlehre (Lehre von der Kirche, Kirchengewalt, Kirchenvermittelung, allgemeines Priesterthum — Heilige). In dem Allen werden wir ihn ebenso unbefangen und wahrheitstreu Interessen verfolgen sehen, welche jedenfalls jener ganzen Zeitrichtung abseit und der Kirche unbequem waren, wie umgekehrt völlig ebenso unbefangen seine materielle Uebereinstimmung mit der Zeittheologie da platzgreift, wo jener Gesichtspunkt weniger zutrifft, wo theils die frühern philosophischen Studien ihn von selbst mit der Scholastik zusammenführten, theils jene angeborene Pietät gegen das Gegebene ruhig gewähren konnte und durfte, also in den metaphysischen Lehren von Gott, Schöpfung, Engeln, Menschennatur, in der Lehre von den Sakramenten und (zum Theil) von den letzten Dingen.

Zunächst wenden wir uns aber nach der principiellen Erörterung des Standpunktes und der Stellung Dante's gegenüber

---

[59]) Vgl. oben S. 492 und 514, sowie auch in der voranstehenden Abhandlung des Verfassers "Ueber die Idee der Göttlichen Komödie" von der persönlichen und moralischen Beziehung und der steten Durchdringung beider.

[60]) Oben, S. 510.

dem kirchlich Gegebenen überhaupt, zur Göttlichen Komödie im Ganzen zurück. Und zwar wäre nun auf Grund hiervon der Erweis zu versuchen, wie die, schon S. 488 für dieselbe aufgestellte und nunmehr aus Dante's Natur und Entwickelung gerechtfertigten, keineswegs orthodoxen Principien sich in der Gesammtanlage und dem Gesammtsinn des Werks durchgeführt zeigen.

II. Die Durchführung.

Wir können nach dem Bisherigen den Standpunkt Dante's in genetischer Darstellung so resummiren: das Grundelement ist die eminent praktische Richtung seiner religiösen Anlage, sein ethisch-persönliches Wahrheits- und Heilsstreben von Haus aus. Durch das Hinzutreten eines wesentlichen Factors, des Zweifels, aber auch durch die Ueberwindung desselben, sowie unter Mitwirkung der Willenskraft und Selbständigkeit seines ganzen Naturells entwickelt sich ihm in reifen Jahren, nach kurzer Periode objectiver Kirchlichkeit, diese religiöse Anlage, dieses ethische Heilsbedürfniss zum subjectiven Wahrheitsringen, zum Princip der individuellen Heilsaneignung und Heilsgewissheit. Hierin wurzelt sein religiöser Individualismus, worin das religiöse Ich im Bewusstsein seiner Berechtigung Stimme und Anspruch erhebt — ein grosser, wahrhaft neuer Centralgedanke, in dessen Licht sich ihm erst seine kirchliche Stellung fixirte, in dessen Licht er erst eine göttliche Komödie, dies Werk seiner innern Reife, concipiren wie ausführen konnte. In diesem Licht erkennt und erfasst er Zweierlei als ein Postulat des innersten religiösen Zuges unserer Natur, als ein heiliges Recht wie Pflicht des Einzelnen; nämlich 1) sich seiner eigenen sittlichen Lebensaufgabe individuell bewusst zu werden, dieselbe selbständig persönlich anzufassen und frei-innerlich zu lösen; aber auch sodann 2) auf Grund hiervon in errungener

sittlicher Selbständigkeit und Freiheit Andere auf dasselbe Ziel (ihre persönliche sittliche Lebensaufgabe) nach Massgabe individueller Erfahrung und aus frei-innerer Vollmacht hinzuweisen, theils lehrend, theils richtend, strafend, theils auf die ewige Vollendung hinausdeutend.

Rücksichtslos zieht er vor allem in seinem Gedankenkreise die nächste Consequenz des ersten Punktes in der völligen Umkehrung der Stellung, welche bisher die Kirche als allerdrückendes und allbeherrschendes Subject innegehabt und welche sie nun dem Einzelnen als verantwortlichem Subject abtreten muss, um selbst, keineswegs abgelöst oder zurückgesetzt, aber das Object mit all ihren Gütern zu werden. Wir nennen dies darum das Individualitätsprincip im engern Sinn. Das Individuum tritt in den Mittelpunkt; er selbst, Dante; in ihm der Mensch, nicht als fertiges, aber als werdendes, ringendes, selbst- und freithätiges Subject. Das ist wie ein kühner, gewaltiger Ruf gegen die, alles Individuelle verschlingende Kirche, ein Ruf an die Millionen Einzelner, welchen Jene allwaltend sich substituirte und welche Jene geruhlich für sich eintreten und sorgen liessen, ein Ruf "*de te agitur fabula*". Und so steht denn nichts mehr, so darf denn nichts mehr stehen zwischen dem Einzelnen und dem Göttlichen selbst, zwischen dem zu seinem Bewusstsein erwachten, religiösen Geist und dem Weltgesetz, der moralischen Weltordnung. Unmittelbar stellt er sich dieser gegenüber, unmittelbar schaut er selbst ins ewige Licht. Die Kirche, welche bislang vor das Weltgesetz hingetreten war, es, wie mit einem ungeheuern Schleier dem Einzelnen selbst zu verdecken oder höchstens momentan ein Weniges unter von ihr festgesetzten Bedingungen, den Schleier zu lüften: sie steht jetzt hinter demselben, es zu wahren, zu verfechten, darzubieten, aber ohne Verhüllung, dem mündigen Geiste, für welchen kein Priesterwort das zu thun vermag, was er selber zu leisten hat, nämlich Welt- und Erlösungsordnung sich frei-innerlich, persönlich zu

eigen zu machen. Man sieht wieder, wie wenig Dante Beruf und Gewalt der Kirche verkennt, wie wenig er beide blindlings überschätzt, ein treuer Sohn des mittelalterlichen Glaubens, aber auch ein kühner Brecher mittelalterlicher Bande!

Nicht weniger tritt dies Beides in seiner organischen Verschlingung beim zweiten Hauptpunkt hervor, worin wir eben das Resultat der Entwickelung und die Consequenz seines Standpunktes gefunden haben. Aus der Mündigkeit des Einzelnen für sich, folgt auch seine Spruch- und Urtheilsfähigkeit gegenüber Andern; aus dem religiösen Selbstbewusstsein das religiöse Weltbewusstsein, wie solches dann in der didaktischen und richterlichen Haltung der Göttlichen Komödie auf so evidente Art hervortritt. Hat der Mensch die Welt- und Erlösungsordnung für sich frei-innerlich erfasst, so kann und darf er sie auch Andern verkündigen oder ihren Massstab an Andere anlegen. Und zwar wird dies von ihm in Kraft des ihm selbst nunmehr innerlich gewordenen Weltgesetzes und nach Massgabe seiner individuellen Erkenntniss und Erfahrung desselben geschehen. Das erstere Postulat musste unsern Dichter auf das im Mittelalter so sehr zurückgesetzte Organ der Versubjectivirung der moralischen Weltordnung und des objectiven Kirchenglaubens führen, auf das Gewissen, das Gewissensprincip. Und auf Grund desselben erhebt er das Panier der Gewissensautorität und des Gewissenssubjectivismus auch im Sinn einer individuellen Urtheilsfähigkeit, eines allgemeinen Priesterthums, wozu, gegenüber der allein massgebend sein wollenden Kirche, auch der Einzelne ebenso befähigt wie berechtigt ist. Und muss nun hierbei zur Zweiten dieses subjective Gewissen auch als der Massstab des Urtheils über Andere erscheinen, so ist darin gelegen, dass Dante, dass der Einzelne den Heilsweg Anderer nach Massgabe des seinigen verkündet oder beurtheilt. Das heisst, er schaut die Andern als dieselben gleichberechtigten und gleichverpflichteten Individuen an, wie sich. Hier haben

wir das Dante'sche Individualitätsprincip im objectiven Sinn; hier erkennen wir im innigsten Zusammenhang mit des Dichters ganzem System die im Nachfolgenden näher darzulegende Thatsache, dass er in der Göttlichen Komödie, selbst als Individuum sich in den Mittelpunkt stellend, auch Andere individuell charakterisirt, sowol Sünder wie Gerechte und darin einen wesentlich überkirchlichen, d. h. über die orthodox-kirchliche Anschauung hinausgreifenden Begriff von Sünde, Strafe und Busse offenbart. Wir sagen nicht antikirchlichen. Es handelt sich dem Dichter weder hier noch sonst um die Mission und Berechtigung der Kirche an sich, sondern lediglich um eine Verhältnissbestimmung derselben gegenüber der religiösen Ichheit des Einzelnen, welche sich berechtigt fühlt, auch ihrerseits unmittelbar mit Gott zu verkehren, denkend und redend. Die Kirche bleibt ihm hierbei die Führerin und Mittlerin. Es fällt ihm nicht bei, dieselbe abzudanken, weder im evangelischen Sinn zu Gunsten einer unsichtbaren Kirche, noch im modernen, zu Gunsten einer sogenannten freien Religiosität. Sie hört vielmehr nur auf, die äusserliche Stellvertreterin zu sein, welche den Einzelnen gar nicht zu Recht und freiem Handeln kommen lässt und deshalb auch in ihrem Urtheil ihn gar nicht nach diesen Dingen bemisst. Dies letztere, nur dies erlaubt sich der Dichter zu thun, zunächst im allgemein moralischen Sinn, als Ausdruck einer gerechten, innerlichen Würdigung der Mitmenschen. Ganz natürlich trägt sich ihm aber dieser Gesichtspunkt auch auf die Ewigkeit, auf das endgültige Urtheil Gottes über. So sehen wir ihn endlich sich der, damals theils völlig unklaren und von der Kirche gern in Unklarheit gelassenen theils roh-sinnlichen Vorstellungen vom Jenseits bemächtigen; und sie vertiefend und verinnerlichend denkt er sich das ewige Schicksal des Menschen ächt menschlich und christlich nur als Vollendungsstand des hier Begonnenen, als Reife des hier Gesäeten, als individuelle Voll-

endung individuellen Lebens und Strebens und trägt damit sein Individualitätsprincip und seinen Gewissenssubjectivismus kühn bis vor Gottes Thron.

Leicht wird man nun in dem Vorstehenden die allgemeinen Züge des grossartig-selbständigen, principiell neuen Gedankengangs erkennen, welcher auch der Göttlichen Komödie zu Grunde liegen muss und wirklich zu Grunde liegt, wie wir das nunmehr im Einzelnen zu verfolgen und nachzuweisen haben.

A. Dante's Stellung im Gedicht oder der Individualismus der Göttlichen Komödie.

Es ist schon oft hervorgehoben worden, wie in der Göttlichen Komödie ein Einzelner, ein Individuum es sei, welches den fortwährenden Mittelpunkt des Gedichts bilde, sodass am Faden seiner Geschichte das ganze verzweigte Geflecht der Entwickelung sich aufgereiht zeige. Gewiss ist dies schön und poetisch; aber es ist nichts Anderes, als was begabte Dichternaturen von jeher gepflogen haben, was z. B. ein Jahrhundert vor Dante Wolfram in seinem Parcival gethan hat. Dabei hat Letzterer doch dieses Individuum, seinen Helden, lediglich zum Träger der Zeitideen in ihrer starr ausgeprägten, unveränderten Gestalt, zu einem, ihm selbst objectiven Sammelpunkt des objectiv Gegebenen ohne alle Freiheit, ohne eigentliche Einmischung seiner Individualität und ohne eigentliche individuelle Charakterisirung gemacht, was Dante hätte ebenfalls thun können, wenn er ein rein mittelalterlicher Dichter gewesen wäre. Aber gerade das hat er nicht gethan. Das Einzige, das im höchsten Grade Auffallende bei der Göttlichen Komödie liegt vielmehr darin, dass Dante selbst dieses Individuum ist, dass der Dichter sich selbst und niemand Anders in den Mittelpunkt stellt; dass er ferner diese seine Individualität, seine, von seinen eigen-

sten Anschauungen getragene Einzelpersönlichkeit, sein Ringen, seinen Weg, sein Ziel typisirt, d. h. zum Typus, zum Gesammtbild, zur Sammellinse des Menschheitsringens, des Menschheitswegs und zum Gesammtsprecher des Menschheitsmundes macht, ins allgemein Menschliche erhebt; dass er endlich dies Beides mit vollem Bewusstsein thut, und mit peremptorischer Geltendmachung seiner Individualität gegenüber dem Objectiven in Kirche und Staat, sofern und soweit es als solches um seiner selbst willen Geltung und Glauben forderte. Dies Dreifache ist es, was wir einzig in seiner Art für jene Zeit schon in allgemein-literaturgeschichtlicher Beziehung nennen müssen, was das Grundelement der ästhetischen Bedeutung der Göttlichen Komödie ausmacht, was ihr allein den ehrenvollen Vergleich mit Göthe's Faust eingetragen hat und weiterhin zum Quell ihrer wichtigsten poetischen Einzelvorzüge wird. Geradezu auffallend aber im höchsten Grade müssen wir das Alles mit Rücksicht auf den religiösen Inhalt des Gedichts vom mittelalterlich-kirchlichen Standpunkt nennen. Hierbei kommen nun drei specielle Momente in Betracht (vgl. die Uebersicht).

Es ist 1) ein der Kirche unmittelbar, ja nach sonstigen Begriffen ausschliesslich angehöriger Stoff, den das Gedicht behandelt und Grundgedanke, den es verfolgt; es ist die Rettung und Bekehrung im engern christlichen Sinn, der Heilsweg zur zeitlichen und ewigen Glückseligkeit für den Einzelnen und die Menschheit im Ganzen, welchen es sowol durch positive Entwickelung nach beiden Seiten des Lebens und der Lehre darlegt, als auch negativ durch Abweisung jeglicher, von jeder Seite, auch von kirchlicher Seite her kommenden Verdrehung oder Verdunkelung vor Augen stellt, zu welch letzterm Behuf ebenfalls Lehre wie Leben in Betracht gezogen und ein exemplarisches Welt- und Kirchengericht abgehalten wird. Dies ist das Eine. Und es muss schon dies, nach Massgabe der ganzen Intensivität wie Extensivität dieser Position und

Negation vom Standpunkt des Individuums aus, als etwas Kühnes und Gewaltiges anerkannt werden. Denn die Unantastbarkeit der kirchlichen Objectivität stand dazumal im Ganzen für die Gebildeten oder Gelehrten wie für das ungebildete Volk formell und materiell fest. Formell, sofern die Kirche mit dem Wort Gottes identificirt absolut nur als Ganzes ihr eigener Interpret, Dollmetsch, Verkündiger und Richter sein konnte und durfte. Materiell, sofern das kirchlich Gegebene, als Schöpfung der unfehlbaren Totalität, überhaupt einer Discussion gar nicht mehr unterliegen konnte, weshalb bekanntlich für das Streben und Forschen des Einzelnen eine individuelle Berechtigung nicht übrig blieb, sondern nur die Pflicht, die Individualität von jener Totalität absorbiren zu lassen. Daher die katholische Wissenschaft als der schon früher erwähnte, nachträgliche Erweis oder die logisch-philosophische Systematisirung der gegebenen Lehr- und Lebensanschauung. Dies bedacht, so kann man schon das Object, das sich Dante zum Vorwurf wählt, kirchlich betrachtet, nicht in der Ordnung finden, vorausgesetzt, dass er in ein, rein der Kirche zugehöriges Gebiet mit individueller Selbstbewusstheit hineingriff, d. h. nach der frühern Definition (S. 518) "seiner sittlichen Lebensaufgabe individuell bewusst werden wollte".

Er konnte etwa Staat oder Politik für sich, er konnte den moralischen Zustand der Welt etc. nach seinem Gutdünken betrachten; aber er konnte nicht — vorausgesetzt immer: als ein sich selbst, und zwar typisch für alle, in den Mittelpunkt stellendes Individuum — die Kirche und kirchliche Zustände wie Lehren unter die Lupe stellen, konnte nicht den Schleier vom Jenseits wegheben, den die Kirche dort entrollt hatte und mit freiem Wahrheits- und Rechtsgefühl Menschen verdammen oder selig preisen, wie er dies, wenn auch in vollster Unbefangenheit, zugleich für sich und im Namen Aller gethan hat. Ein Priester durfte sich dies nicht getrauen und hat sich

dies nie getraut. Dante aber war dies nicht einmal. Er war ein Laie.

2) Und darin, im Subject, sehen wir das zweite, auffallende Moment. Dass ein Laie das thut, was eigentlich kein Einzelner thun sollte und ein Priester sich in seiner Weise zu thun nicht einmal getraut hätte; dass ein Laie dies auf solche, auf Dante'sche Art thut; dass er mit Bewusstsein einfach als Mensch das thut und sein Ich in den Mittelpunkt erhebend aus den unmittelbaren, innerlichsten Impulsen seines Lebens und seiner Lebensentwickelung seinen und der Mitmenschen Heilsweg abstrahirt (Beatrix); dass er von diesem Standpunkt aus mit souveränem Empfinden alles Objective prüft und zu den unermessenen Adlerhöhen eines keineswegs blos reproducirten, sondern durch und durch individuell gefärbten[61]) Welt- und Kirchengerichts sich aufschwingt: das muss man wohl, man mag wollen oder nicht, als etwas im höchsten Grade Anomales, ehrlich gestanden als etwas Heterodoxes anerkennen. Uns wenigstens erscheint es nur als die Consequenz, als die Durchführung des in Dante's Leben und Ringen nachgewiesenen Princips; und wenn z. B. Wegele, gelegentlich diesen unleugbaren Fleck berührend, denselben "zwar als etwas Ungewöhnliches, Merkwürdiges, aber keineswegs heterodox im Princip" aufzufassen sucht[62]), so dürfte er wohl unter diesem "nicht im Princip" höchstens das Subjectiv-, aber nicht das Objectiv-Principielle verstehen. Denn dass das Vorstehende, objectiv betrachtet, absolut und principiell heterodox sei und über die kirchliche Disciplin und Observanz hinausgehe, dies kann doch wohl von keiner Seite ernstlich angezweifelt werden wollen. Heisst es ja doch nichts Anderes, als der Kirche ins Amt greifen, den Schlüssel, den ihrigen zwar,

---

[61]) Vgl. oben seinen Ketzerbegriff. Vgl. sein Urtheil über Ugolin, über Manfred u. s. w.

[62]) Wegele, a. a. O., S. 561.

den sie aber auch allein gebrauchen durfte, selber in die Hand nehmen wollen; nichts Anderes, als unter Umkehrung eines uralten, historischen und dogmatischen Verhältnisses, an Stelle des allbeherrschenden, aber äusserlichen, fremden Collectivsubjects, als welches sich die Kirche darstellte, die wahrhaft innerliche Subjectivität, das Einzelsubject und in ihm den Menschen, das Menschenherz zum Subject erheben. Keineswegs musste oder sollte hiermit diese Subjectivität von der Kirche losgetrennt und in diesem Sinne ganz für sich statuirt werden. Im Gegentheil. Aber zum Object wird nun die Kirche, welches der Einzelne sich individuell und frei innerlich anzueignen hat, während vordem der Einzelne rein nur das Object für die Kirche gewesen, das Object, das sie sich mit äusserm Machtspruch, mit souveräner subjectivster Allmacht anzueignen und einzufügen oder auch abzuweisen und auszustossen sich berechtigt fühlte. Oder vielmehr sie fühlte und glaubte sich das, trotz Dante, fortwährend damals wie heute; und so ist es wohl eben nur eine stillschweigende Anerkennung, dass es bei dem Dichter in diesem Punkte nicht ganz correct bestellt sei, wenn derselbe nicht in seiner vollen Schärfe hervorgehoben, sondern mehr oder weniger zu mildern versucht wird. Auch wird der Thatbestand dieser, vom Standpunkt der Kirche ebenso kühnen als gefährlichen und verwerflichen Versetzung der Begriffe, dieser gewaltigen, ein ganzes Gedicht, ein Gedicht in der Volkssprache durchziehenden Paniererhebung der Individualität von einem Laien aus, auch hier nicht im Mindesten alterirt durch die andere, schon principiell erörterte[63]) und vollständig von uns zugestandene Thatsache, dass von dem Dichter aus Alles mit vollster Unbefangenheit wahrer Pietät gegen die Kirche und ohne jede auflösende Tendenz geschieht. Er fordert, was er fordert, mit Bewusstsein als heiliges Recht seiner und jeder heils-

[63]) Vgl. oben S. 512 fg.

ringenden Individualität; er thut, was er thut, er sagt, was er sagt in diesem Sinn. Aber es kann ihm auch im Bewusstsein seiner reinen und hohen Intention unmöglich bewusst werden, dass er damit etwas Verdammliches und Heterodoxes wage. Der Zwiespalt selbst zwischen Object und Subject, zwischen Kirche und Religiosität, wie er ihm in seiner eigenen Seele klar geworden, so war er ihm auch im Ganzen und historisch aufgegangen. Diesen frühern Satz, wir sehen ihn hier wiederum bewiesen. Aber auch den Satz, dass die Unlösbarkeit und Unheilbarkeit dieses Zwiespalts auf katholischem Standpunkt ihm noch nicht aufgegangen war. Beruht auf dieser eigenartigen Mischung von Bewusstheit und Unbewusstheit, auf diesem eigenthümlichen Helldunkel in kirchlicher Hinsicht eben ein grosser Theil des Reizes der Gestalt und der Poesie Dante's, so erkennen wir hier wieder, dass man ihn darum auch in diesem Stück ebenso wenig in das trübe Lampendunkel des Zeitkirchenthums hinabziehen darf, als wir ihn in reine Sonnenhöhen einer vollständigen, klaren Emancipation von demselben unsererseits hinaufheben wollen.

3) Richten wir aber das Augenmerk weiter auf die Vermittelung des aus dem Bisherigen resultirenden Zwiespalts zwischen Object und Subject, welche der Dichter, wenn auch auf katholischem Standpunkt, innerlich vor Augen gehabt und angestrebt hat, so ergibt sich hieraus das dritte Moment unserer gegenwärtigen Betrachtung. Der Mann, der als freies Subject das kirchlich Gegebene zu seinem Object macht, er kann dies ja nur thun, wenn er das, was die Kirche theils bietet, theils vorenthält, nämlich das Göttliche, das Weltgesetz, unmittelbar selber anschaut und in sich trägt. Dass dies aber bei ihm der Fall ist, das zeigt jedes Blatt der Göttlichen Komödie. In der That steht, wie in der Uebersicht bemerkt, nichts mehr zwischen ihm und der göttlichen Weltordnung selber. Er hätte können, wie Viele seiner Zeit, in Erkenntniss der Kluft, welche

die Kirche zwischen dem Einzelnen und der Gottheit zu befestigen nicht müde ward, in stummer Resignation verharren oder durch Austritt aus der letztern Hülfe und Rettung suchen. Dass er aber gerade innerhalb der Kirche das Bewusstsein der persönlichen, unmittelbaren Einheit mit der göttlichen Welt- und Reichsordnung so mächtig betonte, das darf wohl ebenso gewiss als etwas Extraordinäres und Heterodoxes gelten, als es ihm zum Ruhm und Verdienst angerechnet werden muss.

Man bedenke vor Allem hier die charakteristische Einleitung des ganzen Hergangs, der ganzen individuellen Heilsführung in den zwei ersten Gesängen. Schon diese involvirt die stärkste Betonung der individuellen, sittlichen Lebensaufgabe, sowie der reinen Innerlichkeit dieser Aufgabe und der unmittelbaren Stellung des Subjects zu der Idee sowohl als zu der Ausführung derselben. Denn hier springt es ja zuerst und gleich nachdrücklich genug in die Augen, wie der Dichter selbst sofort von Anfang an in den Mittelpunkt tritt. Er selbst ersehnt für sich persönlich höhere Hülfe[64]), er selbst erfasst die erste Idee seiner Rettung.[65]) In der Nacht des Irrthums noch erhebt der Mensch von selbst den letzten Hoffnungs- und Sehnsuchtsblick zur fernen, lichten Höhe der Wahrheit, zum Göttlichen unmittelbar, als dem letzten Rettungsanker. Er kann dazu den Muth nur in einem ureingeborenen göttlichen Innengrund seines Wesens finden. Und die Personification dieses Innengrundes, beziehungsweise der Aeusserung desselben, ist darum Virgil, der sofort erscheint. Wenn aber diesen wiederum Beatrix sendet, so kann diese nur das Urgöttliche unmittelbar in seiner innewirkenden Beziehung zum Menschen, den Urquell seines göttlichen Innengrundes darstellen, und dieser Zusammenhang ist auch der Hauptgrund, warum Beatrix nie und nimmer etwas

---

[64]) Inf. I, 1 fg.
[65]) Inf. I, 16 fg.

Mittelbares, also die *auctoritas ecclesiastica* bedeuten wird. Somit stellt sich der Dichter auch zur Ausführung der Rettungsidee, der sittlichen Lebensaufgabe, unmittelbar und persönlich, sofern er sie gleich von Anfang an verinnerlicht, in sich hinein verlegt. Auf diesem unverkennbar grossen, freien Gedanken baut sich das Weitere auf. Durch die Hölle wandelt Dante ganz allein mit seinem bessern Selbst im natürlichen Sinn, mit Virgil, der auch zugleich sein Gewissen ist. Er sieht selbst, er denkt selbst, er urtheilt selbst — für sich selbst. Wir haben da ganz das eigene Ringen, die eigene Sorge für das Seelenheil, nicht aus kirchlicher Veranlassung oder Veranstaltung hervorgehend oder damit sich deckend, sondern einem unmittelbar innerlichen göttlichen Trieb und Anlass (Beatrix) entspringend und persönlich selbst-bewusst — dasselbe, was wir früher aus Dante's Wesen und Entwickelung principiell postulirt haben.[66]) Wir hätten hier auch von seinem wesentlich verinnerlichten Begriff der Busse wie der Sünde u. s. w. zu reden, wenn er nicht diese Begriffe vorwiegend an andern Individuen zur Darstellung brächte, auf welche zweite Seite der Göttlichen Komödie wir noch besonders einzugehen gedenken. Verfolgen wir somit gleich weiter seine Haltung im Purgatorium. Hier erst erscheint die Kirche.[67]) Man sage nicht, dieselbe habe auch bisher nichts bei der Sache zu thun gehabt. Ist nicht die Busse ein speciell kirchliches Sakrament oder Gnadenmittel? So hätte denn folgerichtig die Allwaltende, welche vom ersten bis zum letzten Schritt den Menschen leitet, auch das Bisherige eigentlich bei Dante durch ihr Wirken zu vermitteln und zu dirigiren gehabt, nicht aber ein Einzelner ohne sie, wenn auch nicht mit Absicht gegen sie, sich herausnehmen sollen, es individuell und unmittelbar in Princip zu fassen und zu bewerkstelligen. Und

---

[66]) Theil I, S. 490. 519.

[67]) Ges. IX.

ein ganz correcter Katholik, er hätte es auch nicht so dargestellt und eingefädelt und nicht so darstellen dürfen. Ohne Beseitigung der Kirche, mit wohl bemessener aber auch begrenzter Geltendmachung ihrer Mission, ist also hier jedenfalls gegen die Erdrückung der Individualität mit ihren Pflichten und Rechten durch dieselbe Protest eingelegt. Protestant ist Dante nicht, gewiss nicht — aber ein Protestirender in seiner Art! Und wie durchs Bisherige, so durchs Weitere. Denn was will, was soll die Kirche durch ihr Eingreifen als Vermittlerin des Heilsfortganges? Nichts anderes als den Dichter zu einer sittlichen Selbständigkeit und Freiheit führen, welche ihn ihrer eigenen Leitung enthebt, zu seinem eigenen Bischof (Priester) und Regenten macht und damit der Gnade, dem göttlichen Einfluss und hierin, wie eben bemerkt, seinem eigenen innersten gereinigten Selbst unmittelbar übergibt und überlässt.[68]) All dies aber ist ja doch anerkanntermassen geradezu gegen Sinn und Intention der mittelalterlichen Kirche und nichts hat dieselbe so bestimmt negirt und niedergehalten, nichts so sehr verpönt und verketzert, als gerade die individuelle Selbstständigkeit, vollends in so drastischer, kühner und klarer Fassung. Hier nähert sich unser Dichter einem Begriff, der bekanntlich dem ganzen Mittelalter abgegangen ist, dem Begriff einer (wahren) unsichtbaren Kirche auf Erden. Und wenn die Scene im irdischen Paradies ja zunächst einen irdischen Zustand versinnbildlicht, so geschieht dies also auf Grund einer, für jene Zeit wahrhaft erhabenen, bewundernswerthen Idee davon, dass die äussere Kirche die gottgeordnete Vermittlerin zu einer persönlichen Geistes- und Christenfreiheit sei, welche in der Verinnerlichung des kirchlichen Objects, in der wahrhaft religiösen Versubjectivirung desselben,

---

[68]) Purg. XXVII, Schluss. Vgl. hierüber in allgemein-didaktischer Hinsicht näher unter *B. a*), die Büssenden, Ziffer 4.

in der unmittelbaren Stellung zu Gott, im unmittelbaren Verkehr mit ihm besteht. Wie dieser Verkehr zum unmittelbaren geistigen Einswerden und Einssein mit ihm sich vollendet, dies zeigt das Paradies, soweit und sofern es ebenfalls einen irdischen, im Leibe schon innerlich erreichbaren Heilsvollendungsstand repräsentirt. Hier ist der Punkt, wo Dante unbestreitbar in den Vorhöfen evangelischen Denkens und Erkennens sich angelangt zeigt, wo die Durchführung seines persönlichen Individualitätsprincips nach allen seinen Seiten durch die ganze Göttliche Komödie als erwiesen erscheinen dürfte. Hier ist aber auch der Punkt, wo wir seinen Fortschritt zur Anwendung jenes Princips auch auf Andere, als gleichberechtigte Individuen, wo wir sein Lehramt und sein Weltgericht in seiner durch und durch individuellen Auffassung und Handhabung als nothwendige Consequenz seiner persönlichen Stellung erkennen und so zur zweiten, für unsern Zweck bedeutsamen Seite seines Werkes kommen.

B. Lehramt und Weltgericht Dante's oder der Gewissenssubjectivismus der Göttlichen Komödie.

Es fehlt nicht an einer theilweisen Würdigung der didaktischen Seite der Göttlichen Komödie und ihrer Darstellung von Welt und Zeit in ästhetischer oder rein historischer Rücksicht. Vollkommen gewürdigt wird dieselbe aber nur einerseits im Blick auf die bisher dargelegte, rein persönliche Seite des Werks, also auf psychologischem Wege, andererseits durch Vergleichung mit den damaligen kirchlichen Anschauungen über Sünde und Strafe, über Lehren und Richten. In ersterm Betracht ergibt sich uns bei Dante die Consequenz eines Gedankenfortschritts, welcher in seiner Kühnheit und Klarheit der beste Beweis ist für die Schärfe des zu Grunde liegenden Princips und für die Bewusstheit der ganzen Tragweite desselben im Geiste des Dichters. Es ist, kurz gesagt, der Fortschritt vom Einzel-

individualismus zum Gesammtindividualismus, von der rein persönlichen Anwendung des Princips zur allgemeinen und allumfassenden für die ganze Menschheit und Welt.

Oft sind klare Consequenzen eines Grundsatzes ihrer Kühnheit und Tragweite halber auch von bedeutenden Männern eben nicht gezogen, oder nicht öffentlich gezogen, ja oft nicht einmal völlig erkannt worden. Indem aber Dante klar und offen sagt, was er klar erkennt; indem er als öffentlicher Lehrer seiner Grundsätze auftritt; indem er, ein Einzelner, es wagt, Gerichtsnormen für Welt und Kirche aufzustellen, Gerichtsvollzug an Welt und Kirche zu üben und damit jedem Andern dasselbe Recht in die Hand zu geben, ein so gewaltiges, gefährliches, stolzes Recht in die Hand zu geben: so darf man dieses bewundernswerthe Fortschreiten der Gedanken auch in einem weitern Betracht ein Hinausschreiten, nämlich über die kirchlichen Anschauungen und Prärogative seiner Zeit nennen, mit welchen es ja die Vergleichung herausfordert. Denn diese Vergleichung erinnert schon auf den ersten Blick daran, wie die Kirche es eher einem Einzelnen verziehen hat, für sich privatim selbst die heterodoxesten Anschauungen zu hegen, als sie es jemals einem Einzelnen erlaubte, *dass* er nur überhaupt als solcher mit individuellen, kirchlichen Anschauungen, als mit seinen eigenen, öffentlich auftrat, gleichviel welcher Art auch dieselben waren. Treten wir aber vollends der Betrachtung näher, *wie* und mit *was für* Anschauungen unser Dichter sein öffentliches Lehr- und Richter-Auftreten begründet und durchgeführt hat, so dürften wir erst die ganze, factische Divergenz zwischen ihm und der Kirche und die ganze religions- und culturgeschichtliche Bedeutung der didaktischen und richterlichen Seite der Göttlichen Komödie erkennen. Wir fragen zu diesem Behuf zuerst, worauf Dante die Vollmacht zu dem besagten Auftreten gründet? sodann, wie er dieselbe benutzt und durchführt? endlich, welche besondere Ausdehnung er derselben gibt? und gewinnen so wiederum drei, schon in der

Uebersicht angedeutete, specielle Momente der nähern Untersuchung.

Worauf gründet Dante seine Vollmacht, die Welt über ihren Heilsweg, nnd zwar nach Massgabe seines eigenen, öffentlich zu belehren, beziehungsweise dieselbe am Massstab des letztern strafend oder lobend mit Richtersmine zu messen und zwar in dem unverhohlenen Sinn, dass sein subjectives Wort und Urtheil objective Geltung für Zeit und Ewigkeit habe? Dieser erste Punkt führt uns auf die Würdigung jener ausdrücklichen und umfassenden Lehr- und Gerichtsaufträge, welche er sich geben lässt und in welchen wir, wenn irgendwo, die Antwort auf obige Frage suchen müssen. Dieselben werden dem Dichter bedeutsamerweise nicht vor Ende des Fegefeuers und zwar dort zweimal[69]), einmal im Paradies[70]), in der Hölle aber gar nicht gegeben, nur in der Einleitung in Aussicht gestellt.[71]) Die beiden ersten Male kommen sie aus dem Munde Beatricens, das dritte mal aus demjenigen eines hohen Seligen, des Cacciaguida. Also niemals aus dem Munde der Kirche, sondern aus der Hand der Gnade, von Gott unmittelbar, sogar aus dem Mund eines mit Gott vereinten Seligen und ferner erstmals im Augenblick der erreichten innern Reife und sittlichen Selbständigkeit[72]) erhält Dante die Vollmacht, ja die Verpflichtung zum Lehr- und Richteramt über Alles. Eine rein innerliche und innerlich motivirte Vollmacht somit, kann sich dieselbe auf nichts Anderes als auf jenes unter A. dargelegte Innerlichgewordensein des Gesetzes und Glaubens im Dichter selbst, auf dessen diesseitige, geistliche Vereinigung mit Gott gründen, welche nur die Vor-

---

[69]) Purg. XXXII, 103 fg., XXXIII, 53 fg.
[70]) Par. XVII, 127 fg.
[71]) Inf. II, 12 mit 31 fg., 47 fg.
[72]) Oben S. 530.

stufe der jenseitigen vollkommenen, urbildlichen Gottesvereinigung ist und daher hier schon dieselben Rechte gibt, wie jene.[73]) Und so schliesst diese Vollmacht auch ihren eigenen Massstab schon in sich, nämlich den Massstab eines mit den ewigen Gesetzen geeinigten gläubigen Gemüths, welcher daher zumal ein individueller und ein objectiver, allgemeingültiger ist. Denn das gläubige Subject, je mehr es sich bewusst ist, wie Dante, das Heil, das eine, wahre Heil errungen zu haben, desto mehr wird es in diesem eigenen Heil *das* Heil, das eine, selbe Heil Aller sehen, wird und muss es in seinem Bewusstsein den individuellen Heilsgang zum typischen, allgemeingültigen Heilsbegriff erweitern. Diese Typisirung sahen wir schon nach dem Bisherigen im Individualismus Dante's principiell begründet und vorhanden, wenn der Dichter in seiner individuellen Lebensaufgabe zugleich die menschlich-sittliche Lebensaufgabe überhaupt und keineswegs eine rein persönlich-specifische zu erfassen sucht.[74]) Durchgeführt aber und bis zur letzten Consequenz mit klarem Bewusstsein vollzogen erscheint sie nun hier, wo der Dichter geradezu mit der Erhebung seines Heilswegs und seiner Heilserfahrung zur, dem Wesentlichen nach, allgemeinen Norm heraustritt und zwar in directer Weise die Uebereinstimmung damit theils ponirend, theils negirend, d. h. theils lehrend, theils strafend und richtend. Denn fragen wir nach dem Was? jener Lehraufträge, so tritt uns, wie es auch schon mit ihrem Woher?, ihrer bisher betrachteten Autorität

---

[73]) Daher es zuletzt, wie schon erwähnt, Cacciaguida ist, welcher als Typus des vollendeten Himmelsbürgers dem sittlich mündig gewordenen Erdenpilger den Lehr- und Richterberuf zuspricht, der in dem gemeinsamen Wesen beider Heilsstufen gleicherweise begründet ist. Das will heissen: der Bekehrte schaut dem Wesen nach schon mit demselben Auge, wie der vollendete Verklärte; die im Glauben verbürgte Seligkeit wirft schon ihr Erkenntnisslicht rückwärts in die sterbliche Seele voraus — abermals ein feiner und bedeutsamer Zug!

[74]) Vgl. unter A, S. 523 oben.

und (rein innerlichen) Quelle zusammenhängt, wiederum nichts Aeusserliches, kein von Aussen oder Oben dem Dichter gebotener neuer Lehrstoff oder Gerichtsmassstab entgegen. Sondern "was er gesehen" soll er, so wird in allen Stellen gesagt, verkünden und anwenden.[75]) Also wohl, sein individuell Erlebtes in seiner individuellen Erfahrungsform und Darstellungsweise[76]) darf und soll Dante, sofern er dasselbe ja freilich durch die Gnade selbst innerlich erlebt hat[77]), ohne Weiteres auch zum Stoff seiner Lehrmission, seines Zeitgerichts nehmen. Und dass er dies thut, das bedarf als etwas, dem ganzen Gang seiner persönlichen Heilsführung organisch Einverleibtes, hierorts keines neuen Beweises mehr.[78]) Dagegen möchten wir auf die daran sich knüpfende Wahrnehmung hier aufmerksam machen, dass also gerade auch jene besonders innige Verwebung des allgemein-moralischen Sinnes der Göttlichen Komödie in den persönlichen hinein, dass, allgemeiner ausgedrückt, der persönliche und allgemein-moralische Doppelsinn der Göttlichen Komödie selbst schon, kirchlich betrachtet, als ein Wurf von unerlaubter Kühnheit und Freiheit des Gedankens anzuerkennen, dass schon die Idee des Gedichts in dieser Hinsicht — eine grosse Heterodoxie sei. Denn sie setzt, wie wir nun gesehen, nicht allein die subjective Erhebung des religiösen Ichs für sich (unter A), sondern auch die Selbsterhebung desselben ins Objective, allgemein Menschliche, Typische, — etwas annähernd Modernes — voraus und wiederum als Grundlage hiervon das Bewusstsein christlich-sittlicher Reife und daraus hervorgehender unmittelbar innerer

---

[75]) Purg. XXXII, 104, XXXIII, 56; Par. XVII, 128.

[76]) Par. XVII, 130 fg.: "*se la voce tua sarà molesta Nel primo gusto*"!

[77]) Purg. XXXII, 106 fg., XXXIII, 52, wie die ganze Stelle.

[78]) Vgl. S. 105—141 dieses Bandes.

Selbständigkeit, Gewissheit und Lehr-Vollmacht des Einzelnen — etwas annähernd Protestantisches.

Fragen wir endlich nach dem Organ dieser Vollmacht, nach der psychologischen Vermittelung dieser sittlichen Selbständigkeit, Mündigkeit und Urtheilsfähigkeit des gläubigen Subjects, so werden wir nicht nur an sich schon mit innerer Nothwendigkeit auf dasjenige geführt, was wir das Gewissen, das subjective, christliche Gewissen nennen, sondern auch directe Stellen bestätigen diesen Schluss. Unter ihnen nimmt den ersten Rang ein Inf. XXVIII, 115 fg. Als der Haupteinwand gegen sein Lehramt, sowie als Hauptgefahr desselben musste unserm Dichter die Möglichkeit erscheinen, dass durch sein kühnes und rücksichtsloses öffentliches Auftreten, statt des Segens der Erkenntniss und der Besserung, unheilvolle Zwietracht in Kirche und Staat, Haus oder Familie gestiftet werden könnte, was, nach frühern Erörterungen[79]), ja keineswegs in seinem Sinne lag. Darum nimmt er gerade gegenüber Einem, den er als solchen Zwietrachtstifter ansah, Veranlassung, die Reinheit seines Gewissens in dieser Hinsicht zu betonen: — —

> Se non che coscienza mi assicura,
> La buona compagnia che l' uom francheggia
> Sotto l' osbergo del sentirsi pura.[80])

Mit "*Se non che coscienza*" und "*sotto l' osbergo del sentirsi pura*", "des sich rein Fühlen", stellt der Dichter das klare Bewusstsein der verantwortungsvollen Schwere seines Richteramts über die Mitmenschen deutlich genug dem ebenso klaren Bewusstsein einer unzweifelhaften innern Selbstbezeugung des sittlichen Gesetzes, eines subjectiv-objectiven innern sittlichen Massstabes gegenüber, wie denn auch noch in andern Stellen, Hölle XV, 92 fg., Fegef. III, 8, dasselbe innere unfehl-

[79]) Oben Theil I., S. 513 u. a.

[80]) Inf. XXVIII, 115 fg. [Vgl. über diese Stelle oben, S. 331—340 dieses Bandes.]

bare Organ des Selbst- und Weltgerichts, das Gewissen, hervorgehoben wird. Somit dürfte sich bestimmt sagen lassen, dass Dante nicht nur den Drang spürte, die Mitwelt über die geistlichen und sittlichen Dinge zu belehren und zu richten, sondern auch wusste, warum er dazu als Einzelner ebenso befähigt wie berechtigt sei. Nämlich vermöge der Autorität seines subjectiven Gewissens, welche damit der objectiven Kirchenautorität nicht feindlich entgegengestellt, aber als selbständig gewordene an die Seite gesetzt ist. So ist denn die Göttliche Komödie selbst ein Werk des Gewissens, nicht des objectiven Kirchenthums. Wenn aber eine so begründete Mündigkeit und Fähigkeit des Einzelnen, die Heilswahrheit persönlich zu erfassen und aus dieser Erfahrung heraus als objectiv wahre Andern zu verkünden, Andern zu- oder abzusprechen, ohne Frage dem katholischen Begriff der Alleinberechtigung des Priesters zu solchem Vorgehen widerspricht: so wird auch die Berechtigung nicht geleugnet werden können, dem Dante eine Ahnung dessen zuzuerkennen, was der Protestantismus später das allgemeine Priesterthum des gläubigen, mündigen Christen genannt hat.[81]) Der grosse Sohn des Mittelalters hat sicherlich die Sache erfasst und macht mit Bewusstsein von den Consequenzen derselben Gebrauch. Ob er den Begriff dieses allgemeinen Priesterthums ebenfalls logisch und theologisch sich klar gemacht, wollen wir hier und brauchen wir für unsern Zweck nicht zu entscheiden.

Wie er aber nun, in welcher Art er die so begründete Vollmacht in seinem Lehr- und Richterauftreten durchgeführt habe? Dies ist ein weiterer, zweiter Punkt unserer Erörterung. Er schliesst nach dem Vorangehenden die einfache, entscheidende Frage in sich, ob Dante den Gewissensstand-

---

[81]) Vgl. Piper, Evangelischer Kalender (1865), S. 81; Pfleiderer, Dante's Göttliche Komödie etc. (1871), S. 183.

punkt, von welchem er selber ausgeht, auch consequent Andern zugesprochen? ob er, selbst nach seiner subjectiven Gewissensüberzeugung urtheilend, auch Andere ebenfalls nach ihrem Gewissen und nicht nach äusserlich kirchlichem Masse gemessen habe, überzeugt, dass die Innerlichkeit des göttlichen Gesetzes und die subjective Selbstbezeugung desselben im Gewissen, wenn auch graduell verschieden, doch wesentlich hier wie dort dieselben seien? Wenn dies, so muss man vor allem erwarten, dass in der Göttlichen Komödie dem Ich des Dichters, dem Individuum Dante in den Verdammten, Büssenden und Seligen ebenfalls religiöse Ichheiten, Individuen gegenübertreten und nicht unselbständige Gattungswesen, wie solche einem kirchlichen Priester erschienen wären — Individuen, welche, ihr Sittengesetz in sich tragend, nicht todte Abstractionen, sondern lebensvolle Typen eigener, ächt menschlicher Sünde, Busse und Seligkeit darstellen und nach immanenten Gesetzen innerlich abgewogen und charakterisirt werden. Wie sehr dies aber wirklich durch die ganze Göttliche Komödie hindurch der Fall, leuchtet ein. Kann ja doch, wie weiter oben bemerkt, der ästhetische Werth derselben nur vor allem in dieser Eigenthümlichkeit gesucht werden, als deren letzten Grund wir nun die kirchliche Stellung, beziehungsweise die über die Kirche hinausgehende Anschauung Dante's erkennen.

a.

Zum Erweis dieser Aufstellungen betrachten wir zuerst die Verdammten der Hölle. Wie sehr hier ein grandioser Individualismus gerade in der Zeichnung der einzelnen Sündergestalten waltet, ist zu diesem ersten, vielbewundertsten Theil der Göttlichen Komödie schon oft bemerkt worden.[82]) Für uns handelt es sich aber nicht blos um die Charakterisirung vom dichterischen, sondern um die psychologische Individualisirung vom ethi-

[82]) Neuestens in geistvoller Ausführung von Feuerlein, a. a. O.

schen Standpunkt. Es tritt in dieser Hinsicht unter allem Schönen und Grossartigen, was die Hölle bietet, als das Gedankenvollste und Epochemachendste das hervor, dass von den Verdammten Jeder weiss, warum er verdammt ist oder worin er gesündigt hat; dass Jeder sich seiner Sünde als einer individuellen, mit seinem sittlichen Gewissen und seiner Freiheit zusammenhängenden bewusst ist und sie erkennt; dass jeder sie nach Massgabe hiervon in offenem Bekenntniss theils wehmüthig theils trotzig **sich selber zurechnet**; dass er aber auch eventuell der **Grenzen dieser Zurechnung** sich bewusst ist und mit einem Rest von individuellem sittlichem Selbstgefühl auf Grund seines Gewissens den **relativen Grad** seiner Schuld an sich und andern Sündern gegenüber erfasst und dasjenige klar betont, was etwa noch Gutes an ihm ist oder war, dasjenige, was ihm vermöge der Verhältnisse, vermöge der Verführung durch Andere, vermöge eigener Unwissenheit, Unabsichtlichkeit, vermöge seines Gewissensstandpunktes gar nicht oder nur in geringerm Masse zugerechnet werden kann; dass endlich Jeder vom Dichter auch nur nach diesem **immanenten Massstab** und nicht nach allgemeiner Annahme, welche stets ausdrücklich berichtigt ist, nicht nach conventionell kirchlichem Masse, welchem öfters stillschweigend geradezu widersprochen ist, gemessen und **mit freiem Urtheil**, mit individueller **ächt menschlicher Theilnahme** gewogen und abgewogen wird.

Wir schreiten zunächst zum Erweis dieser Thatsachen, um sie hierauf in ihrer eminenten, zeit- und religionsgeschichtlichen Bedeutung zu würdigen.

Für den erstern lässt sich leicht das ganze Heer von Sündern in den Höllenkreisen, der ganze Gesprächsgang des Inferno

zum Zeugen aufrufen. Vor allem ist es unter den eben aufgezählten Momenten die erste und Hauptthatsache, welche die ganze Hölle durchzieht, nämlich: die durchgängig individuelle Auffassung und Selbstzurechnung der Sünde als Motiv des offenen Bekenntnisses derselben, oder die Ablegung des Bekenntnisses nur auf Grund eigener, persönlicher Selbstzurechnung der Sünde, d. h. das Postulat einer innerlichen, wahren und vollen Reue. Alle Reden der Verdammten lässt Dante auf dies hinaus laufen; meist sind sie nur diesem einen Zweck, dem Ausdruck der Selbstzurechnung des Sündenlebens gewidmet; niemals wird dieser Hauptzweck ganz ausser Acht gelassen, auch wo dem Dichter bei dem, was er sie sagen lässt, noch andere Intentionen, politische Ausfälle u. dgl., zu Grunde liegen. Immer ist es ferner ein individuell gehaltenes, die Sünde als persönlich erkannte charakterisirendes Bekenntniss, niemals ein allgemeines, conventionelles Beichtsagen. Die Sünder gehen auf den Grund der Sünde zurück, enthüllen den wahren Grund derselben da, wo ihn "das Gerücht verdeckt hat" mit unparteiischer Selbstanklage und Reinigung Anderer, schuldlos Bezüchtigter, enthüllen aber auch den eventuellen Antheil ihrer Verführer oder Mitsünder, jedoch ohne Selbstentschuldigung daraus zu ziehen, eröffnen so Blicke in ihr inneres Seelenleben, in den Hergang ihres Falls, offenbaren das Bewusstsein sittlicher Freiheit, eines immanenten sittlichen Massstabes und eines mächtigen Selbstgerichts im Gewissen, constatiren damit jenes eingeborene Urgöttliche, dessen allbestimmende Betonung uns oben Dante's Ketzerbegriff gezeigt und unterscheiden sich in dem Allem wesentlich von blossen charakterlosen Typen, blossen Opfern eines von aussen verhängten, unverstandenen und unerkannten kirchlichen oder göttlichen Richterspruchs.

Mit welcher vollen, persönlichen Klarheit bezeichnen gleich Paolo und Francesca die Liebe im specifischen Sinn als Urquell

ihres Falles[83]), und mit welcher erstaunlichen psychologischen Selbstbeschauung und Wahrheit, verbunden mit bewusster Trauer[84]), malen und verfolgen sie "*la prima radice del nostro amor*" von dem ersten zufälligen äussern Anlass an durch das Stadium der sehnsüchtigen Erregung[85]) bis zu dem "*Punto che ci vinse*". Ganz anders, aber wiederum durch und durch individuell empfunden, zeigen sich die trotzigen Zugeständnisse des Kapaneus "todt bin ich, wie einst lebend"[86]); des Bocca[87]): "*Se tu non vieni a crescer la vendetta Di Mont' Aperti, perchè mi moleste?*"; des Fuccio, der ruft: "*vita bestial mi piacque — son Vanni Fucci bestia*", während er doch das Andenken des durch ihn unschuldig bestraften Vanni zu retten nicht unterlassen kann[88]); zeigt sich die schneidende, höhnische Charakteristik der Mitgenossen in Giampolo's Mund[89]), während Andere sich auf ein markig-kurzes, allessagendes Bekenntniss beschränken; z. B. Interminei, "mich stürtzte Schmeichelei zur Hölle, Die meine Zunge übte sonder Ruh"[90]), Mahommed, "sieh', wie ich mich zerreisse"[91]), Bertram, "und so wie ich gethan, ist mir geschehen"[92]), Meister Adam, "*tu di' ver di questo*", "darin sprichst du wahr"[93]), Rusticucci, der kurzweg sein böses Weib mit verklagt[94]), Venedigo, der seiner Habsucht unbedingt Wort hat, aber auch gegen falsche Gerüchte

---

[83]) Inf. V, 100. 103. 106.
[84]) V, 126.
[85]) V, 130 fg.
[86]) XIV, 51.
[87]) XXXII, 80 fg.; vgl. auch die Weigerung, Vers 101.
[88]) XXIV, 124 fg. und XXV, 1 fg. und wieder XXIV, 139. Vgl. auch Catalano, Loderingo, XXIII, 107. 92.
[89]) XXII, 82—90.
[90]) XVIII, 125 fg.
[91]) XXVIII, 30.
[92]) Ebenda, 142.
[93]) XXX, 112.
[94]) XVI, 45.

von der Unschuld seiner miteinwilligenden Mitsünderin und Schwester Ghisola protestirt.[95]) Den Gipfelpunkt endlich einer analysirenden Erkenntniss der Sünde und des persönlichen Antheils daran gegenüber der Mitwirkung fremder Verführung und dem entgegenstehenden Einfluss eigener, besserer Vorsätze bezeichnet die hervorragende Rede des Guido von Montefeltro, Ges. XXVII, besonders in Vers 67. 70 fg., 84. 106. 114:

Io fui — cordelliero,
Credendomi, sì cinto, fare ammenda;
— — il gran Prete
— Mi rimise *nelle prime colpe:*
— — L' opere mie
Non furon leonine, ma di volpe.

Ciò, che pria mi piaceva, allor m' increbbe,
E pentuto e confesso mi rendei;
Ahi miser lasso! e giovato sarebbe.
Lo principe de' nuovi Farisei
— —
Nè sommo offizio nè ordini sacri
Guardò in sè, nè in me quel capestro
— —
Allor mi pinser gli argomenti gravi, etc.

Er hatte nach früherm Sündenleben mit Bekehrungsvorsätzen begonnen. Er hätte können gerettet werden. Aber fremde Verführung, die er in ihrer ganzen, für einen Papst gedoppelten Schändlichkeit und ihrer zwiefachen Pflichtwidrigkeit scharf und klar charakterisirt, tritt ihm nahe. Dess Alles ist er sich bewusst. Aber auch des Weitern, dass er aus eigener Schwachheit und mangelndem Widerstand sich mit Willen herumbringen liess und deshalb mit Recht, mit dem Recht der Straflogik[96]) dem Teufel angehört. Denn, sagt er in den hochbedeutsamen Schlussworten:

---

[95]) XVIII, 63 mit 57.

[96]) XXVII, 114: "*Un de' neri Cherubini Gli disse: nol portar, non mi far torto*". Noch schärfer Vers 122 fg.: "*Forse Tu non pensavi ch' io loico fossi!*"

Wer nicht bereut, den kann man los nicht sprechen,
Und nicht kann man zugleich bereu'n und wollen (die Sünde),
Dieweil der Widerspruch es nicht gestattet.[97]) —

Aber noch mehr! Sehen wir in sämmtlichen bisherigen Beispielen das behauptete persönliche Erkennen und Bekennen, den immanenten Massstab des Gewissens walten; bemerken wir bei Mehreren auch zugleich ein Hervortreten der sittlich-abwägenden Function desselben: so hat unser Dichter eine Reihe anderer Sünder geradezu vorwiegend mit den feinsten individuellen Zügen einer bewussten, gewissensmässigen Begrenzung der sittlichen Selbstzurechnung, einer Erkenntniss des relativen Grades ihrer Sünde gegenüber derjenigen Anderer oder gegenüber der ihnen zur Last gelegten Schwere derselben ausgestattet und indem er für diese ganz besonders noch seine menschliche Theilnahme, sein freies eigenes übereinstimmendes Urtheil in die Wagschale wirft[98]), kann er sie damit nur recht eigentlich als die Gebilde seiner innersten Seele darstellen und zu Trägern seiner innersten eigensten Ueberzeugung und Anschauung stempeln wollen.

Schon Brunetto, Farinata und Pier von Medicina gehören hierher, die beiden Erstern bekanntlich nicht am Kärglichsten mit persönlicher Theilnahme vom Dichter bedacht. Vor allem Brunetto ist eine pietätsvoll behandelte Figur, aber auch eine fein individualisirte Sündergestalt. Das abscheuliche Laster desselben mag Dante bei ihm offenbar zu nennen nicht über sich gewinnen; doch bekennt er selbst es dem Wesen nach, indem er sich einen Genossen der "Rotte" nennt, deren Zugehörige *d' un medesmo peccato al mondo lerci.*[99])

Aber in seinen Reden mit dem frühern Schüler, besonders Vers 55—60, welcher rührende Eifer des Gefallenen, zu bezeugen, er sei

[97]) XXVII, 118—120.

[98]) Der allgemeine Grundsatz ist ausgesprochen schon (bei Rusticucci) XVI, 52 fg.

[99]) XV, 37. 41. 108.

denn doch nicht so durch und durch verdorben, wie wohl Manche urtheilen mochten, dass er nicht noch edlere Gefühle in sich gehabt und auch bethätigt hätte, wenn er nicht plötzlich in der Sünden Blüte weggerafft worden wäre. Daher merkt man diesem Schatten auch mehr als andern eine tiefe, stille Scham an, dass er bei dieser Gesellschaft ist und wir fühlen ihm ein stolzes Bewusstsein ab, dass er im Ganzen nicht unter sie gehöre. Aber er ist unbussfertig gestorben. Und dies ist hier, wie immer, die Ursache der Hölle. — Von Farinata, dem Nihilisten, war schon unter I. die Rede. Nach dem dort Gesagten kann es nicht auffallen, wenn er über jene, seine Sünde nicht ein Wort sagt oder bekennt, stummtrotzig sich dem Gerichte beugt.[100]) Um so charakteristischer ist es, dass er dabei sich vor der ausschliesslichen Zurechnung anderer Sünden verwahrt[101]), und ebenfalls eine frühere, bedeutsame edlere That von sich hervorhebt.[102]) Das Eine schliesst für sein Bewusstsein das Andere nicht aus; sein Gewissen sagt ihm den relativen Unterschied und Grad im Guten wie im Bösen, diesmal zu seinem Nachtheil, sofern durch jene einzelne Gutthat oder jene geringere, mit Andern begangene Unthat die schwerere Hauptsünde nicht aufgewogen wird, derentwegen er da ist, worüber er denn auch kein Wort verliert. Umgekehrt macht Pier von Medicina mit Klarheit zu seinen Gunsten denselben Gradunterschied zwischen sich, dem Schuldigen[103]) (der Zwietracht) und dem schurkischen Tyrannen Mala-

---

[100]) S. 501 und 502 oben. Wir haben dort den letzten Glaubens- oder Reue-Funken den eingesargten Ketzern abgesprochen, aber nicht das Gewissenszeugniss, welches ja die unausbleibliche innere Hölle ist, auch hier!

[101]) X, 88 fg.

[102]) X, 91 fg.

[103]) XXVIII, 70: "*tu, cui colpa non condanna*".

testino, für dessen That er ganz andere Worte findet, sie zu verdammen, als für seine.[104])

Beschränken sich die drei Vorgenannten mehr auf kurze Constatirung des fraglichen sittlichen Unterscheidungsbewusstseins, so finden wir bei einer zweiten Gruppe sogar eine nähere gewissensmässige Reflexion darüber. Das sind Adam, Sinon und Peter Vineis. Schon das Zwiegespräch[105]), worin sich die beiden Ersten gegenseitig ihre Sünden vorwerfen, verräth eine wahrhaft schlagfertige Fähigkeit zur Abwägung der einzelnen Sünden gegeneinander. Aber ein für unsere Betrachtung ganz besonders wichtiges Wort ist es, das Sinon dann noch gegen Meister Adam schleudert:[106])

S' io dissi 'l falso, tu falsasti il conio,
Disse Sinone, e son quì per un fallo
E tu per più che alcun altro demonio.

"Ich bin hier nur für eine Fälschungssünde, für eine Lüge, du für zahllose — wenn nämlich jede falsche Münze, die du geprägt, für eine einzelne gleichgrosse Sünde gilt — und du würdest also mehr Strafe verdienen." Dies ist aber nicht möglich. Der ganze Ton, der Zusammenhang, die verächtliche Aeusserung Virgil's[107]) bezeichnet diese Worte nur als einen höhnischen, schlechten Witz des Sünders, der im Gegentheil wohl weiss, dass der relative Grad der Sünden nicht von der Zahl, überhaupt nicht von äusserlichen Momenten, sondern nur vom Gewicht, von innerlichen Gründen abhängt und der auch nichts Anderes, als das, unter der Hülle seines dämonischen Ausfalls, bekennen will und soll. Darum weiss er auch und will sagen, dass ihre Rechnung

---

[104]) XXVIII, 81 fg.
[105]) XXX, 109—114.
[106]) XXX, 115—117.
[107]) XXX, 131 fg.

sich gleich-stelle, wie denn bei Adam auch noch die schon in Vers 88 fg. genannte Verführung in die Wagschaale fällt. — Noch genauer und in ernster Klarheit und Selbstbetrachtung lässt Dante den Kanzler de Vineis XIII, 58 fg. sich über seine Antecedentien auseinandersetzen. Unter den vielen historischen Ehrenrettungen in der Hölle ist diejenige dieses Mannes eine der bedeutsamsten. Wie weit auch des Dichters geschichtliche Ansicht hier begründet oder nicht begründet gewesen sein mag, auf Grund derselben stellt er uns in Peter einen Verdammten vor, welcher durch das intensive Gewicht einer gottvergessenen That ein sonst gerechtes, pflichttreues Leben in seiner Wurzel und seinem Bestand erschüttert zu haben[108]) und darum als Verlorener zur Hölle gefahren zu sein sich bewusst ist. Die Mitwirkung von aussen, die Versündigung der Zeitgenossen an dem Unglücklichen wird ebenfalls angeklagt; aber die Schwere der bewussten Gewaltthat überwiegt das Alles. Das Bewusstsein der Unschuld hätte ihn ja decken und bewahren sollen. Aber durch den Selbstmord, zu dem ihn der Zorn über die Gegner und der eitle Wunsch, jeder Schmähung zu entgehen, trieb (V. 70 fg.), verleugnete er ja gerade seine Unschuld. Und darin lag das Unrecht gegen seine Vergangenheit (*ingiusto contra me giusto*). Niemand wird verkennen, welche bedeutsame Kundgebung der Dante'schen Auffassung von Sünde und Sündern hierin liegt und gerade gegenüber den zwei Hauptfehlern der damaligen kirchlichen und allgemeinen Gerichtspraxis, der falschen Strenge und Parteilichkeit auf der einen und der leichtsinnigen Oberflächlichkeit auf der andern Seite.

Eine dritte Gruppe der in Rede stehenden Sprecher der Sünderwelt führt uns aber noch weiter. Bei ihnen tritt zum explicirten Unterscheidungsbewusstsein der Vorangehenden, betreffend Grade und Abwägung der Sünde, noch

---

[108]) XIII, 72 "— *ingiusto fece me contra me giusto.*"

geradezu die Vergleichung ihres Sündenbewusstseins, ihres Gewissensselbstgerichts mit dem einst über sie verhängten menschlichen Gericht und Urtheil, mit dem hergebrachten kirchlichen Richterspruch, ja die Gegenüberstellung beider hinzu und zwar theils mit directen Worten, theils so, dass wir indirect dazu aufgefordert werden. Hierher gehören Griffolino, Ugolino und noch einmal Paolo und Francesca. — Griffolino aus Arezzo[109]) ist, ob nun ganz unschuldig oder nicht, jedenfalls nicht im Verhältniss zu seiner Schuld, wegen der Vorspiegelung fliegen zu können und zu lehren, mit Verbrennung bestraft worden. Weit entfernt, gegen seine, diesem irdischen Lebensende gefolgte Verdammung zu reclamiren, weist er derselben vielmehr ihre wahre, tiefere Ursache auf Grund seines Gewissens zu[110]), dem Menschenurtheil das unmittelbare Gottesurtheil gegenüberstellend.[111]) Was hier direct geschieht, das geschieht bei Ugolin und Paolo indirect und stillschweigend. Und was wir oben bei dieser ganzen Sünderklasse von der persönlichen Theilnahme gesagt, welche der Dichter in die Wagschale werfe, das gilt hier insbesondere. Schon Paolo und Francesca bekunden in ihrem herzrührenden Schicksalsbericht bei vollstem Bewusstsein ihrer Schuld auch das Gefühl der dieselbe mildernden Umstände und betonen scharf die noch grössere Verständigung des Meuchelmörders an ihnen gegenüber dem menschlichen Gericht, das ihn straflos liess und dem allgemeinen Urtheil, das ohne Zweifel ebenso dachte. Ugolin's markerschütternde Leidensschilderung aber ist eigentlich ein grosser Protest. Wir meinen nicht den directen Protest gegen Pisa, gegen die Schandthat selbst, wie er in XXXIII, 79—90, hervortritt, sondern den stillschweigenden gegen das

---

[109]) Inf. XXIX, 109—120.

[110]) Vers 111: "*Ma quel perch' io morì' qui non mi mena.*"

[111]) XXIX, 120: "*Minos, a cui fallar non lece.*"

Urtheil der Zeit über diesen Fall, auch gegen das Urtheil der Kirche, welche natürlich auf Seiten des Erzbischofs war, welche nicht nur nicht das Mindeste gegen ihn gethan, sondern stets jeden Weg der Unterdrückung einer nicht von ihr ausgehenden Gewalt billigte, ja oft genug belobte. Darum auch dem Ugolin sein Gegner, als der ärgere Sünder, in die Gewalt gegeben, im übrigen dem gleichen Orte zugetheilt wird.

Wir haben bisher die Päpste in der Hölle, beziehungsweise den einzigen sprechenden Papst, Nikolaus III., übergangen, weil es sich für uns nur um die allgemein menschlichen Züge handelt, weil die rein auf seine Amtsführung beschränkten Selbstanklagen eines Papstes zu jenen praktisch-reformatorischen Gesichtspunkten gehören, von welchen schon unter I. zu sagen war, dass in ihnen an sich nichts irgend über das mittelalterliche Kirchenthum selbst Hinausführendes liegt, weder in der Intention noch in der Praxis; denn die sittliche Besserung des Papstregiments war ja gerade und ist heute noch die eigentliche Conservirung des *status quo* des Katholicismus.

Gehen wir nun zur Würdigung der über die Verdammten im Bisherigen gewonnenen Resultate über, so werden wir mit der Behauptung einer eminenten, zeit- und religionsgeschichtlichen Bedeutung derselben nicht zu hoch gegriffen haben, wenn man bedenkt, auf welche Grundanschauung von Sünde und Vergeltung, auch Reue und Beichte sie hinauslaufen[112]), und wenn man diese mit der kirchlichen Anschauung und Observanz vergleicht. Die charakteristischen Hauptmomente der letztern betreffen: 1) das Wesen der Sünde, sofern dieses (semipelagianisch) mehr als natürliche Schwäche, denn als freie

---

[112]) Wir haben hier nur die Summa und das Resultat im Grossen zu ziehen. Auf die theoretische Einzelentwickelung dieser Begriffe im Zusammenhang mit dem übrigen Lehrsystem Dante's haben wir im dritten dogmatischen Theil dieser Abhandlung zurückzukommen.

Willensthat gefasst wird; 2) den Gegenstand, das Object der Sünde, sofern dieses allmählich mehr auf dem Gebiet der kirchlichen Rechtgläubigkeit und hierarchischen Vorschriften, als auf dem der gewöhnlichen sittlichen Pflichten gesucht und gefunden wurde, also mehr im Aeusserlichen, in den empfohlenen guten Werken, als im Innerlichen, in der Stellung des Herzens und der einfachen Reinheit des Wandels, eine Auffassung, die zwar nie theoretisch zugegeben, aber stets prakticirt worden ist; sie betreffen 3) den Beurtheilungsmassstab und die Vergeltung oder Strafe der Sünde, sofern diese beiden, auf Grund eines seichten Begriffs von Wesen und Object der Sünde, ebenfalls mehr und mehr der Aeusserlichkeit verfielen und dazu noch vor allem, mit Uebergehung der Berechtigung und Befähigung des subjectiven Gewissens-Selbstzeugnisses des Einzelnen, ausschliesslich der Cognition und Jurisdiction der Kirche reservirt wurden; 4) die Reue und Beichte der Sünde, sofern die letztere, statt des innern Zustandes des Pönitenten, zum Entscheidenden gemacht, dadurch die Reue in ihrem Wesen degradirt, ihr, sowie dem Bekenntniss, als welches blosses (detaillirtes) Beichtsagen wird, die innerlich persönliche Basis, die individuelle Energie, wenigstens sofern diese kein absolutes Postulat ist und factisch zurückgesetzt und abgeschwächt wird, entzogen wurde, wie denn Alles deutlich genug in dem später in das Tridentinum und den Katechismus Romanus aufgenommenen Grundsatze liegt: ein mässiger Schmerz über die Sünde sei sogar hinreichend, wenn die Beichte das Mangelhafte daran ersetze und auch eine geringere, doch wol äusserliche Art von Reue, z. B. blos aus Furcht vor den Höllenstrafen, werde durch das Sakrament der Beichte perfect gemacht.[113])

---

[113]) Kat. Rom. II, 5, 37: "*Confessio contritionem perficit — etsi confessus ejusmodi dolore non afficiatur, qui ad impetrandam veniam satis esse possit.*" — Can. conc. Trid. XIV. de poenit., c. 4: "*contritio-*

Wie ganz anders sahen wir unsern Dichter in der Hölle bei den Verdammten

1) das Wesen der Sünde tiefer persönlich als Freiheit und Willensthat mit voller Selbstverantwortlichkeit erfassen, wie er es ja auch, nach unserer frühern Darlegung (unter I.), in seiner eigenen Lebensentwickelung hatte erfahren und erfassen lernen. Die Schuld ist die des Individuums, als wissenden und wollenden, wahrhaft freien Wesens (vgl. noch besonders Purg. XVI, 67 fg. 71; XVIII, 72 fg.; Par. V, 19 fg.). Die sündliche Unfreiheit annullirt die Freiheit des Entschlusses nicht (Par. VII, 79 fg. mit IV, 73 fg. 100 fg. 107 fg.), noch die bewusste Selbstzurechnung derselben.[114]). Wir sehen ihn weiter

2) höchst bezeichnender Weise durch die ganze Hölle nur Sündenbeispiele aus dem Gebiet der gewöhnlichen, sittlichen Pflichten wählen und zwar mit wahrhaft innerlicher Auffassung jeder Pflicht (Princip, Hölle XVI, 118 fg.); von Sünden gegen die "Rechtgläubigkeit" im hierarchischen Sinn ist so wenig in der Hölle irgendsonstwo ein Exempel, als, wie wir oben nachgewiesen, bei den sogenannten Ketzern selbst. Von "guten Werken" als Ersatzmitteln weiss er nichts, kann ein Mann, wie Dante, nichts wissen und wollen[115]), ob nun unter den Kapuzen der Heuchler auch solche unmoralische Werkheilige mit gemeint sind oder nicht.

3) Sein Beurtheilungsmassstab ist das Gewissen, das Gewissen des Einzelnen, dessen Subjectivität damit endlich zu

---

nem imperfectam («attritio») quoniam ex gehennae metu concipitur, si voluntatem peccandi excludat, declarat S. Syn. non solum non facere hominem hypocritam, verum etiam eum ad Dei gratiam in Sacramento Pœnitentiae impetrandam disponit."

[114]) Vgl. Abegg, Der Begriff der Strafgerechtigkeit in der Göttlichen Komödie (Dante-Jahrbuch, I, 177 fg.).

[115]) Vgl. auch sein Urtheil über den Franciscanerstrick nach der gewöhnlichen Auffassung — er wirft ihn weg. Dagegen derselbe, Inf. XXVII, 92, im Zusammenhang mit wahrer Busse geachtet werden soll.

ihrem Recht kommt. In dem Beidem liegt wieder die Centralthat des Genius, der Kern unserer Nachweisungen, ein ganz machtvoller Anlauf gegen das alte, verrottete Wesen und Lehren, angesichts dessen man an heterodoxen Elementen, und zwar principiellen Lehrelementen, nicht etwa praktischen Forderungen blos, in der Göttlichen Komödie nicht mehr zweifeln kann. Und wenn Jemand daran noch zweifeln wollte: das Factum steht da und spricht für sich selbst! Auf jenem Zwiefachen basirt aber nun auch weiter ein tieferer und wahrerer Begriff der Strafe, sofern diese, ihren relativen Massstab ebenfalls im Gewissen des Subjects selbst findend, zur innerlich nothwendigen Selbstzurechnung wird und sofern hiernach an Stelle eines der Kirche reservirten Spruchs ein ächt menschliches Gewissensselbstgericht und in diesem eine fein unterscheidende, immanente göttliche Gerechtigkeit tritt, welche, dem Menschenurtheil zum Vorbild, das Herz und nicht die That allein ins Auge fasst.[116]) Endlich

4) sehen wir den Dichter durch das Alles schon an den Exempeln der Höllenverdammten die Grundzüge einer ächten Reue aufstellen, wie solche von den Sündern hätte zur Zeit erfasst und geübt werden sollen und wie solche auch im Purgatorium für die Büssenden massgebend bleibt. Ihr Schwerpunkt liegt gerade darin, worin er für die Kirche unstreitig nicht lag, im Pönitenten selbst, in dessen persönlichem Erkennen und Bekennen, als der wahren "Beichte" und Grundlage für die nothwendige Selbstzurechnung (siehe 3.) wie für das Urtheil[117]) — ein gewaltiger Protest gegen die leichtsinnige, oberflächliche Behandlung der Sünde in der damaligen päpstlichen Kirche!

Mit dem Bisherigen hoffen wir zunächst an den Sündern des Inferno das nachgewiesen zu haben, was wir für die

---

[116]) Grundsatz in herrlich klarer Fassung. Inf. XVI, 118—120. — Weiter XI, 85—90; XXIX, 56; XXX, 70 fg.

[117]) Grundsatz. Inf. XXVII, 118—120; XXVIII, 45. Vgl. V, 7 fg.

didaktische Seite des Gedichts, als Ausfluss des Individualismus der persönlichen Haltung Dante's, oben postulirt und Gewissenssubjectivismus genannt haben.

Es ist noch unsere Aufgabe, dasselbe Grundwesen der subjectiven Innerlichkeit auch bei den Büssern des Purgatorio, an dem Typus der Vollendung im irdischen Paradies und bei den Seligen des Paradieses aufzusuchen und aufzuzeigen. Wir betrachten dabei, wie bisher den ersten Theil, so auch nun den zweiten der Göttlichen Komödie, dem wir uns zunächst zuwenden, noch nicht als Darstellung der ewigen Orte, sondern noch erst als Allegorieen innerer Zustände der Menschheit und Welt in der Zeit, als Allegorieen des Heilswegs Aller.

Hat nun Dante in der psychologischen Individualisirung der Sündergestalten des Inferno die wahre Grundlage des Heils (wie des Verderbens) ins Subject hineinverlegt, das Gewissen des Einzelnen als seinen eigenen Kläger, Richter und Vertheidiger laut verkündet: so wird und muss er auch consequenter Weise in analog psychologischer Individualisirung der Büsser und Seligen des Fegefeuers und Paradieses den Fortgang und Abschluss des Heils ins Subject hineinverlegen; er wird und muss widerum nur auf das Gewissen, das in der Busse neu erwachte und gereinigte Gewissen, auf die mit der Gnade geeinigte subjective Innerlichkeit ein wahres Gnaden- und Vergebungsgefühl, einen immanenten Trieb und Massstab wahrhaft sittlicher Läuterung und Vollendung basiren und frei, laut verkünden. Und dies geschieht vom Dichter beidemal, wie wir uns erinnern[118]), auf Grund seines persönlichen, individuell-erlebten Heilswegs unter bewusster Uebertragung desselben, seiner Rechte und Grundsätze, auf alle Mitmenschen, bewusster Anwendung desselben zur öffentlichen Belehrung aller Welt. —

[118]) II. Eingang, S. 518 und 531 fg.

Die kirchliche, von der Scholastik ausdrücklich dogmatisch ausgebildete und von den Concilien und Symbolen sanctionirte Lehre und Praxis des damaligen, wie noch des heutigen Katholicismus setzte 1) das Wesen des Busssakraments, dessen Vorbedingungen soeben bei der Hölle zur Erörterung kamen[119]), ganz consequent hiermit in den Absolutionsrichterspruch des Priesters, ein, nach legal vollbrachter Beichte *ex opere operato* wirkendes Zaubermittel, mehr eine Versöhnung mit der Kirche als mit Gott darstellend, auf dessen äusserlich objective Thatsache das Bedürfniss der Vergebungsgewissheit einfach verwiesen wurde, während eine eigentlich innerliche subjective Vergewisserung der Justification selbst von Thomas in Abrede gestellt ward.[120]) 2) Die Folge davon für das Wesen und den Ernst der Erneuerung war wichtig genug — und es ist notorisch, dass gerade durch diese Sakramentstheorie der Busse das Volksleben am ärgsten vergiftet, dem Irrthum, dem Leichtsinn und der Beherrschung überliefert worden ist. Es entstand zunächst eine Beruhigung des Menschen, welche, je weniger sie nothwendig innerlich vermittelt sein musste, desto mehr einem tiefern und zusammenhängenden Erneuerungsstreben vorweg den Lebensfaden abzuschneiden geeignet war. Kurz: die Kirchenobjectivität erdrückte wieder die Gewissenssubjectivität. Die Heilsaneignung musste schliesslich mit der Beichte, zumal nachdem jährlich wenigstens einmalige Ablegung derselben als Norm sanctionirt war[121]), als genügend und abgeschlossen erscheinen. Denn der Mensch war ja entsündigt und konnte es, auf demselben bequemen Weg immer wieder werden. Der Begriff eines neuen Lebens, als der Folge,

---

[119]) S. 549.

[120]) Thomas untersucht *utrum homo possit scire se habere gratiam*, und antwortet, dies sei *per se ipsum*, *certitudinaliter* bei keinem, nur *conjecturaliter* möglich. Summa II, 1, quaest. 112, art. 5.

[121]) Unter Innocenz III., 1215. Concilium Lateranense IV. Canon XXI.

ja als des einzigen, ächten Vollbeweises der Busse, trat, obwol theoretisch festgehalten, doch für das Verständniss der Menge und für die kirchliche Praxis unter der Menge völlig zurück. Und wir dürfen bei unserer ganzen Untersuchung keinen Augenblick vergessen, sowol, dass die damalige katholische Kirchenlehre in den meisten Punkten sich eben erst aus der Praxis, welche dann die Schule systematisirte, bildete, als auch, dass unser Dichter selbst bei seinen ganzen Lehramt (worunter wir nicht seine gelehrten Auseinandersetzungen verstehen) gerade die Masse der Kirchenglieder, das Volk im weitesten Sinn und das, was die Kirche ihnen bot, also die kirchliche Amts- und Lehrpraxis vor allem im Auge hatte, auch dann, wenn diese mit der Theorie der Systeme sich nicht immer deckte. Ueberdies litt auch die systematische Theologie bezüglich der Auffassung des Gnadenstandes an einer Vermischung von Rechtfertigung und Heiligung, welch letztere als *justitia infusa habitualis*[122] in der erstern eingeschlossen war. Auch sie hat hierdurch die Idee einer fortlaufenden organischen Erneuerung schon preisgegeben und dann vollends die Idee in ihrer Einheit ganz verloren durch die Begriffsspaltung zwischen nothwendigen und überflüssigen guten Werken *(leges, consilia evangelica)*, zwischen äusserlichen Kategorien lässlicher Sünden und unerlässlicher Todsünden, welch letztere als solche, als äusserliche Handlungen, der Rechtfertigung verlustig machen sollten, ohne jedoch den Glauben selbst zu rauben[122]), also ohne Rücksicht auf die innere Gesinnung. Die Folge war, dass sich thatsächlich der wahre sittliche Weg, der, von der einmaligen Rechtfertigung aus als zusammenhängende Entwickelung fortgehende Gang der christlichen Heiligung auflöste in eine Reihe einzelner guter Werke, beziehungsweise ein-

[122]) Bekannte Sätze, von den Scholastikern systematisirt, vom Tridentinum sanctionirt, Sessio VI, Cap. 5. 15 u. a.

zelner, stets zu wiederholender Absolutionen für einzelne, stets wiederkehrende, aber stets durch die Kirche, wenn man nur zu ihr kam, wieder gedeckte Todsünden, wobei das Volk sich befriedigen sollte und auch befriedigte ohne weiteres Streben. Nehmen wir noch die schon oben angeführte thomistische Lehre von der Unsicherheit des Menschen über seinen Gnadenstand hinzu, so war das Mass voll, um den Menschen theils immer tiefer in die Qual und Unruhe der Werkthätigkeit, in das Jagen nach irgendwelchen besondern, Sicherheit gewährenden, Verdiensten hineinzuführen, theils seine Hingabe an die Hierarchie und deren Vermittelung zur Erlangung der sonst ganz ungewissen Gnade zu steigern. Diese der Kirche willkommene Lage der Dinge zu krönen, entstand nun 3) die Praxis und Theorie der "Satisfactionen". Darunter begriff man die, den erneuerten und immer zu erneuernden Absolutionen in Wahrheit rein anhangsweise als eine sogenannte "Bewährung" beigefügten, in äusserlichen Enthaltungen oder frommen Werken als "Compensationen" bestehenden Büssungen, welche durch die spätere Unterscheidung von Schuld und Strafe motivirt wurden. Auf dieses Minimum erscheint also schliesslich die Idee der Läuterung oder Erneuerung zusammengeschrumpft. Und auch dieses Minimum, wie wenig und leer! Diese Satisfactionen sind Einzel-Gegenleistungen (*compensationes*) für Einzelvergehungen. Aber wiederum nur für Todsünden, denn für die andern ist es nicht nöthig, und nur für deren zeitliche Strafen, denn die ewigen sind *per se* in der Absolution erlassen. Sollten dieselben nun einerseits den Strafcharakter mit heilender Tendenz an sich tragen, so war dies eine rein äusserliche Sache, indem sie ja von der Kirche, welche sich freilich des unfehlbaren treffenden Blickes rühmte, einfach angesonnen wurden und in rein äusserlichen Leistungen bestanden. Sollten die Satisfactionen andererseits den Verdienstcharakter an sich tragen, ja über das Schuldige reichen können, so entbehrte dies Verdienst, wovon die Kirche

redete, wiederum jeder persönlichen Innerlichkeit, zumal die Leistungen für dieses oder jenes Leben (Fegefeuer), durch Andere stellvertretend geleistet und gegen Geld und anderes vertauscht, ja ganz erlassen werden konnten (Ablass).

Gewiss wurde aber durch dies Alles 4) auch dem Resultat der Läuterung, dem Vollendungsstand die rechte Existenz, die freie Innerlichkeit entzogen, der Gläubige erschien, besonders im Zusammenhang mit der Ungewissheit des Heils, immer noch an die äussere Kirchenvermittelung gebunden, die Werkheiligkeit begünstigt, die Individualität in der schablonenhaften Gleichförmigkeit derselben nicht zu Recht gekommen.

Diese Gesichtspunkte aus dem damaligen Status quo der kirchlichen Lehre und Praxis waren vorauszuschicken, um Gang und Gestalten des Purgatorio im Vergleich damit würdigen zu können.

1) Das Vorfegefeuer steht vor der Absolution und Rechtfertigung (persönlich für Dante und typisch für Alle) und ist mit seinem Inhalt also unzweifelhaft nochmals[123]) ein directer Hinweis, was der Absolution, wenn sie die rechte sein soll, vorangehen muss, worin also ihr wahres Wesen und ihre richtige Stellung beruht nach des Dichters Ansicht. Und da weist jeder Schritt auf eine wesentlich divergirende Auffassung. Es treten uns durchweg Bilder jener tief-innerlichen und individuell-persönlichen Reue entgegen, wie solche sich uns schon bei den Verdammten als Postulat ächter Busse ergeben und wie solche ein Casella[124]), ein Buonconte[125]), ein Manfred[126]) auf vollendete Weise aussprechen[127]), sodass der Dichter keinen Anstand

[123]) Vgl. schon über die Reue der Verdammten in der Hölle.

[124]) Purg. II, 94 fg.

[125]) V, 107 "*per una lagrimetta*".

[126]) III, 112—145.

[127]) Vgl. ebenso die Haltung der Fürsten, VII, 103. 106 fg., 110. 113; ebenda, Vers 54 "nicht bei Nacht steigt man", sinnbildlich, innerlich! Ferner, XXIII, 80 fg. die herrliche Definition der Busse: "*il buon dolor, ch' a Dio ne rimarita*", und XX, 65. 67. 69, den scharfen Hohn auf unwahre Busse in dem dreimaligen "*per ammenda*".

nimmt, bei letzterm gegen den strengen Spruch der Kirche Berufung auf Gottes Gnade einzulegen. Und diese, dem Verstossenen selber in den Mund gelegte Berufung ist eine directe und energische, ist wiederum frank und frei auf das innere subjective Bewusstsein "der Hoffnung"[128]), auf das Gewissen gegründet, das im Fegefeuer überall, wie in der Hölle, seine Rolle spielt[129]), das auch den Reden Manfred's vom ersten bis zum letzten Wort den Stempel der individuellen Wahrheit und Bewusstheit aufdrückt und seine eigene Selbstvertheidigung unmittelbar bei der allerhöchsten Absolutionsmacht, bei der göttlichen Liebe übernimmt.[130]) In dem Allem wird man aber mit bestem Willen die kirchliche Lehre und Amtspraxis nicht vorgetragen finden können. Vielmehr ist darin gegen eine äusserlich-objective Allmacht zu bannen oder zu absolviren offener Protest eingelegt, ist das Zaubermittel nicht anerkannt[131]), ist wieder der Unterschied zwischen menschlichem und göttlichem Gericht betont, ist in derselben Weise, wie wir es schon früher bei Dante's persönlicher Beichte in Ges. IX erkannten[132]), welche ja ebenfalls zugleich als allgemeingültiger Typus aufgefasst werden muss, die innerliche Selbstbeichte und das Friedenszeugniss des subjectiven Gewissens zur Bedingung einer unmittelbar göttlichen, innern Absolution gemacht, worauf die wahre Vergebungsgewissheit ruht, während die Kirche und ihre Absolution keineswegs beseitigt ist, wie schon oft bemerkt, aber in ihre richtige Stellung eingesetzt, als nur die objective Sanctionirung reeller innerer Vorgänge. So erscheint wieder, wie

---

[128]) III, 133: Per lor maledizion sì non si perde — —
Mentre che la speranza ha fior del verde.

[129]) III, 8 mit II, 94; XI, 67 mit 85; XIII, 89; XIX, 132, sowie die ganze Rede, besonders Vers 114. 120. Vgl. S. 536.

[130]) III, 118—135.

[131]) Vgl. schon Schlosser, Dante-Studien (1855), S. 99.

[132]) S. 529.

im ersten Theil aufgestellt worden, die angenommene objective Realität der Priestermacht vertauscht mit der einzig wahren Realität der Gottesmacht im Herzen, die religiöse Innerlichkeit principiell, in protestirender, obwol nicht tendenziös oppositioneller Weise auf den Schild erhoben — ein wesentlich neues, damals heterodoxes Princip.

Darum auch, indem der Kirche in Ges. IX. ihre rechte, vermittelnde, aber nicht verdunkelnde oder omnipotente Bedeutung ein für alle mal zuerkannt ist, die göttliche Gnade, nämlich die unmittelbar-innerliche Stellung des Einzelnen zu ihr, die Beseelung und Leitung des Einzelnen durch sie, die unmittelbare Abfindung des Menschen mit ihr das erste und gewichtigste Element ist, welches nicht nur das Vorfegefeuer (vgl. noch Ges. I, 91—93 "*per lei*" und V, 104, das Dazwischentreten des Engels "*per una lagrimetta*") sondern das ganze Purgatorium durchzieht, eine Thatsache, welche in ihrer allgemeinen Bedeutung schon S. 519 gewürdigt worden und sich im Folgenden im Einzelnen erweisen wird. In unmittelbaren Zusammenhang damit ist ein weiteres das Fegefeuer durchziehendes Element zu setzen: die Fürbitte der Lebenden und Todten für einander. Man hat den so häufigen Hinweis auf dieselbe[133]) öfters als einen ächt katholischen Zug Dante's aufgefasst. Mit Recht und mit Unrecht. Mit Recht, sofern sich Dante hierin, wie überhaupt in der ganzen Anordnung des Fegefeuers besonders treu an den kirchlichen Schematismus gehalten und so auch manchen seiner einzelnen Züge[134]) mit aufgenommen hat. Mit Unrecht, sofern die

---

[133]) III, 141; IV, 134; VIII, 71 fg.; XI, 25. 31 fg. 130; XXIII, 85 fg., u. a. In Par. XV, 96 entweder "durch dein Zuthun" oder sind unter den *opere* ebenfalls Gebete gemeint.

[134]) Z. B. II, 98, die Erwähnung des Jubeljahres 1300, dessen Ausschreibung, wohl bemerkt, auf Grund eines allgemeinen Glaubens an

einfache Gerechtigkeit gegen den hohen Genius des Dichters zu fragen gebietet, wie er diese Einkleidung gemeint? ob er sie blos leer reproducirt oder aber zum Gefäss eines tiefern, selbstständigen Inhalts gemacht habe? Letzteres ist nun eben unsere Meinung mit allem Bisherigen und noch Folgenden in Betreff aller drei Theile unsers Gedichts, insonders aber des, äusserlich genommen, orthodoxesten Theils, des Fegefeuers. Ein Beispiel davon bietet auch die Doctrin von der Fürbitte, sowie von der Wartezeit.[135]) Wenn die Frommen auf Erden für die geschiedenen Büsser bitten und umgekehrt diese für jene, so ruht dies für Dante auf demselben Begriff des freien Zutritts des Einzelnen zu Gott, welchen wir allüberall als eine der grossartigsten Positionen der Göttlichen Komödie gefunden haben. Damit sehen wir uns aber auch hier auf die Idee einer unsichtbaren, zusammengehörenden Kirche geführt, welche mit der äussern nicht zusammenfällt, sofern sie auch von derselben Verstossene oder nicht Legitimirte umfasst, Todte und Lebende gleichzeitig begreift — eine Idee, welche Dante allerdings nirgends direct ausgesprochen, wovon übrigens im dritten Theil noch zu handeln sein wird. Nun können aber auch die Wartezeiten (siehe oben) — eine freie Erfindung Dante's — nicht anders verstanden werden, denn als eine symbolische Andeutung der Ansicht des Dichters, dass die Busse und Bekehrung nach dem Tod schwieriger und langwieriger von statten gehe, als während des irdischen Lebens, aus psychologischen und religiösen Gründen einleuchtender Art. Durch diese beiden genannten Hauptelemente des Fegefeuers, die göttliche Gnade und die glaubige Fürbitte wird aber — man beachte

---

die Zukunft Christi in jenem Jahr ruhte, welcher unbedenklich auch dem Casella zugeschrieben werden konnte, möglicherweise von Dante getheilt wurde.

[135]) Dreissigfache, III, 139. Der Lebensdauer entsprechende, IV, 130 fg.; XI, 131.

dieses schöne Dreiverhältniss — ein Drittes nicht aufgehoben, das eigene, aber nicht äusserliche oder werkgerechte, sondern wahrhaft sittliche Streben und Thun.

Dies führt uns

2) auf das eigentliche Fegefeuer von Ges. X—XXVII. Betrachten wir es im Ganzen, so drängen sich zwei Gesichtspunkte auf. Zuerst die an sich bedeutsame Thatsache, dass ein ganzer detaillirter Läuterungsgang in einem Zug hinter die Absolution, und zwar die einmalige Absolution als "*causa instrumentalis*" der Rechtfertigung gestellt und bis zu Ende, ohne Wiederholung derselben durchgeführt ist. Das wird wohl für Jeden im Allgemeinen soviel heissen, dass der Absolution und Rechtfertigung, und zwar in ihrer vertieften Fassung, auch etwas folgen, eine zusammenhängende, allseitige, wirkliche Erneuerung folgen müsse. Damit erscheinen auch Rechtfertigung und Heiligung in Dante's Gedankengang stillschweigend getrennt. Den gewöhnlichen, hierarchisch orthodoxen Begriffen folgend, hätte Dante müssen jeder Todsünde einige hergebrachte Satisfactionen und dann eine wiederholte Absolution folgen lassen; und stellt man sich vor, was dann aus dem Gedicht geworden wäre, vergleicht man damit seine jetzige Gestalt, so kann man über dessen freiern und tiefer religiösen Habitus, über dessen selbständige Haltung kaum im Zweifel sein. Der Dichter hat dem Absolutionsbegriff den Ernst der Heiligung nicht zum Opfer gebracht; sein Fegefeuer verkündet ihn laut der ganzen Welt als eine *conditio sine qua non*; dessen ganzer Gang schon im Allgemeinen ist ein Zeugniss gegen die falsche Bequemlichkeit des hergebrachten Heilswegs, ein Zeugniss, dass ein ächt religiöser Geist sich damit nicht befriedigen konnte, dass er die innere religiöse Fortentwickelung als einzigen Erweis einer in psychologischer Tiefe gefassten Absolution fordern musste. Und ist auf Grund dieser Forderung allein das Dante'sche Fegefeuer ein so reich gegliederter, individuell gestalteter Theil des ganzen

Gedichts geworden, so zeigt sich auch hier wieder, wie wir bei der Hölle darauf aufmerksam machten, die *ästhetische*, ächt menschlich ansprechende Seite des Werkes recht eigentlich bedingt durch die selbständige Tiefe und Freiheit der *religiösen* Auffassung des Gegenstandes. Denn, man sage, was Anders die rein kirchliche Auffassung der Absolution mit ihren diesseitigen und ihren jenseitigen Folgen (Fegefeuer) einem Dichter damals übrig liess, als eine ästhetisch unbefriedigende Reproduction von einer Reihe unter sich nicht zusammenhängender einzelner frommer Werke, auferlegter Qualen, der abergläubischen Ingredienzien nicht zu gedenken?

Wie aber dem gegenüber, wie ganz anders Dante den psychologisch motivirten und individualisirten Gang seiner ernsten, innern Erneuerung oder Erläuterung auffasste, das zeigt sich bei allgemeiner Betrachtung im Ganzen schon darin, dass auch von der theoretisch-scholastischen Unterscheidung zwischen nothwendigen und überflüssigen Busswerken, lässlichen und unerlässlichen Sünden — diesen systematischen Handhaben einer Veräusserlichung und Hierarchisirung der ganzen Sache bis zur reinen Werkthätigkeit und Kirchenabhängigkeit des Subjects — in der Göttlichen Komödie rein kein Gebrauch gemacht erscheint. Und wenn er auch die sieben Todsünden ganz nach der thomistischen Definition und Theorie *(quae contraria sunt caritati)* begründet und als Läuterungsgrundlagen festhält, so bemerkt man bei der Ausführung doch überall, wie sie ihm eben wirkliche Grundlagen, schlimme Seelenrichtungen, nicht aber blos einzelne casuistische Sündenthaten sind. Ausdrücklich beziehen die Büssenden ihren Neid, Stolz u. s. w. jedesmal auf ihr ganzes Leben als einen sündigen Habitus, als eine fortlaufende Quelle mannichfacher einzelner Handlungen, welche also dann nicht "*ex natura peccati*", nicht "*per materiam*", um des Gegenstandes als solchen willen, wie die Kirche lehrte, sondern um der innern Stellung des Sünders

zu Gott, um der Gesinnung willen unverträglich mit dem neuen Leben sind. Und dies wurde allerdings später die protestantische Lehre. Man vergleiche als ganz besonders deutliche und sprechende Beispiele: Odris, der Ges. XI, 84 und 86 fg. gerade sein Einzelnbenehmen gegen den Bolognesen nur als ein Exempel und einen Ausfluss der, damals sein ganzes Wesen erfüllenden und beherrschenden Grundrichtung darstellt, dann nachdrücklich fortfährt: "*di tal superbia qui si paga il fio*", und der in der folgenden Apostrophe über den eiteln Ruhmgeist einen weiten Umblick und Tiefblick in Welt und Zeit verräth, wie er in der kirchlichen Praxis niemals verlangt wurde und auch bei Solchen, die sich ohne freies, selbständiges religiöses Denken derselben anschlossen, nicht möglich war. Ebenso sind es in XVI, 24 "die Schlingen der Zornwuth"[136]), welche "zu lösen" sind; Forese klagt sich an "*per seguitar la gola*"[137]); die Sünde ist als Gesinnung und Zustand gefasst und in demselben Sinn geben sich unverkennbar in jedem Kreise die betreffenden Stellen. Einen dies bestätigenden, besonders interessanten Zusatz finden wir bei Hadrian[138]), der mit directen Worten eben auf seine subjective Stellung zu Gott, beziehungsweise den vollen Abfall von ihm hinweist, als auf den innersten Grund seines Geizes sowol, als auch der deshalb so schweren Last und persönlichen Verdammlichkeit desselben. Ja, gegenüber dem Forese greift der Dichter wieder bis ins Innerste des subjectiven Gewissensstandpunktes hinein, indem er die feine Unterscheidung zwischen thatsächlicher Ausübung und innerer, nur an der Ausübung verhinderter Lust zur Sünde[139]) gegen

---

[136]) *E d' iracondia van solvendo il nodo.*

[137]) XXIII, 65.

[138]) XIX, 112 fg. — *Misera e partita Da Dio anima fui, del tutto avara.* "*Fui*", "ich, mein ganzes Wesen, mein Selbst".

[139]) XXIII, 79. *Se prima fu la possa in te finita Di peccar più, che sorvenisse l' ora Del buon dolor — Come se' tu quassù venuto?*

ihn selbst kehrt, diese ganz gleicher Weise, in gleichem Grade verdammend und in die Busse einrechnend, wie jene, während die Kirche gerade umgekehrt neben dem vollbrachten Thun den blossen Wunsch der Schuld nach fast gar nicht taxirte.[140]) — In Summa sehen wir also aus dem Allem die Idee einer wirklich sittlich persönlichen Läuterung, einer, trotz geschehener und wieder zur Verfügung stehender Absolution, an sich nothwendigen, unerlässlichen und einer tiefgreifenden, die ganze sittliche Persönlichkeit zusammenhängend umfassenden. Und die sogenannten "Todsünden", tief und im Zusammenhang der ganzen Natur genommen, bedeuten nichts anderes als die Hauptspecies der verschiedenen möglichen sittlichen Naturelle und Individualitäten, sofern eine jede vom Kern- und Quellpunkt einer dominirenden Naturrichtung im Bösen wie im Guten aus aufgefasst wird.[141]) Jeder der sieben Kreise wird so einfach zum Typus einer individuellen Form der allgemeinen menschlichen Herzensbeschaffenheit, Läuterungsbedürftigkeit und Läuterungsweise; daher ein jeder in seiner innerlichen Anlage und Weise die ganze Läuterung in sich schliesst und von einem nothwendigen Fortrücken der Seelen durch alle Kreise nirgends die Rede ist[142]), während doch wieder allgemein menschlich betrachtet erst alle sieben zusammen den ganzen Erneuerungsweg unserer Natur repräsentiren, worauf sich die typischen sieben *P* des Dichters und ihre Ablösung deutlich beziehen.

---

[140]) Vgl. besonders die römischen Casuisten.

[141]) Vgl. den Zaum und Zügel in jedem Kreis, den Fehler und Fehlhang und die im Naturgegensatz entsprechende Tugend!

[142]) Die Erhebungsscene in Ges. XXI schliesst dies noch ausdrücklich aus, womit die Möglichkeit, dass eine Seele nach ihrer mehr getheilten Individualität durch einige Kreise gehen muss, worüber uns übrigens der Dichter nicht ganz ins Klare setzt, jedenfalls nicht aufgehoben erscheint.

Die consequente Einzelausführung dieser Idee finden wir nun

3) in den einzelnen "Läuterungen". Dass diese mit den kirchlichen "*Satisfactiones*" und "*Compensationes*", obwol auch in der Göttlichen Komödie öfters mit diesem Ausdruck bezeichnet, weder dem Wesen noch dem Erfolg nach etwas zu thun haben und wirklich in radicaler Abweichung von dem oben dargelegten kirchlichen Begriff aufgefasst seien, erkennen wir — nachdem schon aus dem Vorangehenden ihr allgemeines Object, der ganze innerliche Mensch sich ergeben — durch eine nähere Betrachtung ihres objectiven und subjectiven Princips, ihres Zweckes und Zieles im Einzelnen, ihres Vollzugs und ihrer Wirkung. Für den Erweis sind noch mehrere, vorausdeutende Stellen der Vorfegefeuers beizuziehen, weiter wieder, wie in der Hölle, die Aeusserungen und die ganze Zeichnung der Hauptgestalten der Büsserwelt, endlich die Art und der Stufengang der Büssungen selbst.

Ueber deren innere Nothwendigkeit vor Allem äussert sich Ges. IX, 132, am Schluss des Vorfegefeuers und im Uebergang zum Purgatorio klar wie folgt:

— Di fuor torna chi' ndietro si guata.

Also ein eigentlicher Fortgang des neuen Lebens, Vollerweis der Absolution, ohne den diese sich in Nichts auflöst. Aber:

Senza la cotidiana manna
A retro va chi più di gir s' affanna. (XI, 13 fg.)

Darin liegt also die Kraft der Läuterung, ihr objectives Princip, die göttliche Gnade, und zwar in der Auffassung, wie wir sie schon im Dante'schen Begriff der Absolution soeben begründet sahen (parallel Ges. I, 91—93 "*per lei*"). Schon hierdurch erscheint ihnen der Charakter des Selbstgerechten, Eigenen abgestreift: die Läuterungskraft ist ein Geschenk Gottes. Aber

auch ihr Fortgang Ges. XI, 37 *(pietà)*, XIX, 77 *(speranza — fan men duri)* und ihre Vollendung XIII, 88:

Se tosto grazia risolva le schiume
Di vostra coscienzia, sì, che chiaro
Per essa scenda della mente il fiume —.

Das Läuterungswerk muss beständig von der Gnade als erstem Princip begleitet sein, wie denn dasselbe bezüglich der persönlichen, als typischen, Heilsführung Dante's in vollstem Masse betont wird, Ges. XIV, 14. 80 und XXVI, 145 fg.:

— "della tua grazia" (die dir geschenkte —)
"Ma da che Dio in te vuol che traluca
Tanta sua grazia" — und
— — "per aquella valor
Que vos guida al som de l' escalina",

womit zu vergleichen die siebenmalige Erscheinung des Engels, des Boten der Gnade, und dann dieser selbst, Ges. XXX. Und ebenso ist der Läuterungsdrang, ihr subjectives Motiv, eine Gabe Gottes und seiner Gnade. Darüber sprechen sich XXIII, 61—69, XV, 67 fg. mit 77, wozu IV, 27 fg., XI, 39, XVIII, 96 und XXI, 1—3 zusammenzunehmen sind, im Einklang der herrlichsten, ebenso tiefen wie poesievollen Worte aus. Der vom höchsten Gut herniedersteigende Strom der Gnade (Ges. XXIII, XV), individuell verschieden nach Massgabe der Empfänglichkeit des Einzelnen sich mittheilend (Ges. XV), er ist es, welcher den angeborenen Durst des Herzens zu jener grossen Sehnsucht (Ges. IV), Liebe und Eifer entflammt (XVIII), auf deren Schwingen sich der Mensch zum Ernst und zur Eile des Läuterungswerkes erhebt, sich wol bewusst, dass nur das Wasser **der Gnade** sein, sonst ungestilltes Verlangen befriedigen könne (XXI, 1—3), welches Gnadenwasser oder Gnadenmanna er deshalb beständig immerfort zur Läuterung nöthig hat und zwar in der Weise, dass er dasselbe täglich aufs Neue durch Gebet als freien persönlichen Besitz erringt (XI, 13).

Gerade an diesem Punkte hat unsere Vergleichung anzusetzen. Wol spielt die *gratia praeveniens* vor — und die *gratia cooperans* nach der Rechtfertigung in der Scholastik ihre, übrigens von Anfang an beschränkt angelegte Rolle und der Dichter folgt im Ganzen der thomistischen Definition von der Ergreifung derselben durch den freien Willen. Aber es ist doch unverkennbar, dass er diesen Begriff im Verlauf seiner Darstellung hier im Fegefeuer viel mehr in Fluss bringt, viel mehr ins Tiefere, Praktische, Persönliche hinüberspielt; dass er dieselbe ihrem Wesen nach gemäss dem Bisherigen viel tiefer und durchgreifender fasst, viel energischer zur Anwendung bringt, als es durch die scholastische Theorie und vollends die kirchliche Praxis geschah und im Zusammenhang mit der Freiheits- und Heiligungslehre geschehen konnte; dass er auch nach, wie vor der Absolution eine beständige, persönliche Fortaneignung derselben fordert und damit, wie wir später noch sehen werden, den Consequenzen einerseits des Quietismus, des falschen Heilswahns, andererseits der Werkheiligkeit und Verdienstlichkeit entgeht, ein befriedigenderes Zusammenwirken von sittlichem Thun mit höherm Impuls und mehr Innerlichkeit, mehr persönliche Verantwortlichkeit des Einzelnen für den ganzen Läuterungsgang vorweg gewinnt.

Denn wie äussern sich nun weiter die Hauptvertreter der Büsserwelt über Zweck und Ziel der Büssungen im Einzelnen? Wir hören da Omberto, XI, 67—88, Sapia, XIII, 113 fg., Hadrian, XIX, 97. 109. 120. 135[142]) ein, auf dem subjectiven Gewissenszeugniss ruhendes, explicirtes Strafbewusstsein offenbaren, vermöge dessen ein jeder von ihnen, so gut wie das die Höllenbewohner thun, sich sein vergangenes Leben und seine noch unüberwundenen Sünden selber zurechnet und den "Zoll"

[142]) Die Hauptbeispiele für Viele! Vgl. schon Casella, II, 94; Dante selbst, X, 106 fg.; Guinicello XXVI, 76 fg.

für seine "Schuld"[144]) nicht als etwas blos von aussen Verhängtes oder blos zur criminellen Abbüssung restirender zeitlicher Strafen für nominale einzelne Todsünden Auferlegtes ansieht, sondern denselben als innere Nothwendigkeit infolge des ganzen, noch ungeläuterten Zustandes zum Zweck seiner sittlichen Läuterung und zur Vermeidung der ewigen Strafen, zum Ziel seines ewigen Heils auf sich nimmt.

Denn gerade den Hauptpunkt bei den kirchlichen "Satisfactionen", wonach sie blos nachträglich "für die zeitlichen Strafen" nöthig sind und gelten, während die Gewissheit des eigentlichen, ewigen Heils schon durch den Absolutionsspruch verbrieft sein soll, diesen hat Dante ausdrücklich beseitigen wollen, indem er durchs ganze Purgatorium die Büssenden einfach und ächt religiös als Kämpfer um ihre innere Vollendung, beziehungsweise ihre ewige Seligkeit hinstellt[145]), für welche eine Seligsprechung ohne wachsthümliche Bewährung der innern Qualitäten hierzu nicht genügt. So wird die juridische Satisfaction in die innere Läuterungs-Selbstzucht übergeleitet[146]); die göttliche Gerechtigkeit, wie sie in der Hölle zur immanent strafenden und richtenden geworden, so wird sie hier zur immanent heilenden, zur immanenten Heilungsmacht, was Ges. XI, 37, XIX, 77 und XXV, 138 fg. noch extra hervorheben:

---

[144]) X, 106 fg.; XI, 88. 125; XIV, 85.

[145]) Dies geht allüberall aus dem Ganzen hervor. Vgl. aber besonders auch Dante's Anreden an die Büsser, vornehmlich XVI, 31 fg.: *che ti mondi Per tornar bella a colui che ti fece* und XXI, 13, XXIV, 141, XXVI, 53 fg.: *sicure d' aver — di pace stato;* ferner Statius, XXI, 59 fg.: *si che surga o che si mova Per salir su* und Guinicello: *al chiostro, nel quale è Christo abate,* XXVI, 128, welchem Ziel auch allein die Ausdrücke von der "grossen Sehnsucht" entsprechen: IV, 28; XI, 38 u. a.

[146]) Herrlichster directer Gesammtausdruck dieses Bewusstseins die Worte Statius, XXI, 64—66.

— "Se giustizia e pietà vi disgrevi
Tosto, sì che possiate mover l' ala"
"— li cui soffriri
E giustizia e speranza fan men duri
— —
"Con tal cura conviene, con cotai pasti
Che la piaga dassezzo si ricucia."

Und an Stelle des von aussen aufgegebenen Busswerks *ex opere operato* tritt also durchweg jene schon oben hervorgehobene Forderung einer wirklichen innern Entwickelung des Christen, eines continuirlichen Zusammenhangs und Fortschritts des christlichen Lebens, der Ernst einer fortlaufenden persönlichen innern Heiligung, welche die Kirche zwar nach dem Vorbild so vieler ihrer grossen Gestalten pries und vorstellte, aber für gewöhnlich für das gemeine Volk durch jenen leichtern, bequemern Weg einer legalen Obedienz und Bussübernahme ersetzte, wodurch sich allmählich jene ächt christliche Heiligung und jede einzelne darauf abzielende Bemühung in den Begriff einer besondern Heiligkeit eines "überflüssigen Verdienstes" verflüchtigte. Gab es somit auch überflüssige (Satisfactions-)Werke (*consilia*; evangelische Rathschläge) für sie, so ist davon keine Spur bei Dante, wie das Bisherige auch unbedingt erwarten lässt. Und ebenso das Weitere.

Denn, was somit das eigentliche Wesen derselben betrifft, so haben wir in allem Erörterten schon die genugsamen Vorbedingungen eines wahrhaft sittlichen Thuns mit den Kennzeichen der Freiheit, Innerlichkeit und entwickelungsmässiger Wachsthümlichkeit, eine Auffassung, worin der Process der Vertiefung und Verinnerlichung des ganzen Gegenstandes seinen Abschluss, und einen glänzenden Abschluss findet. Und wiederum treten die Fegefeuerbewohner selbst als bewusste, klare Zeugen auf. Noch einmal Omberto, sodann Oderisi[147]),

[147]) Ges. XI.

Forese[148]), einige Ungenannte in Ges. XVIII, Statius in XXI, Dante selbst als Mitwanderer, sie heben alle die freiinnerliche Spontaneität, die stolze, innige Lust[149]) hervor, womit sie in heiliger Reinigungsliebe — diese haben sie ja aus der Gnade — und glühendem Eifer[150]), im Bewusstsein einer innern Nöthigung und Pflicht[151]), dem Läuterungsgang mit seinen Qualen sich unterziehen und zwar, um "das thun zu lernen, was sie auf Erden nicht gethan", wie Omberto treffend bemerkt[152]); um diesem Ziel je länger je leichter entgegen zu gehen[153]), d. h. um eine sittliche Förderung, einen wachsthümlichen innern Fortschritt zu erstreben und zu erlangen, wie Oderisi in aller Demuth ausspricht[154]); in letzter Instanz, um "den Berg", das Läuterungs-Aufwärtstreben geradezu lieblich-leicht zu finden[155]), oder, wie Statius, auf der Höhe der vollbrachten Büssung resummirt[156]) den Willen, die sittliche Centralkraft, um die es sich also schliesslich handelt, von irdischer Neigung gereinigt zur wahren Freiheit, zur Einigung mit dem göttlichen Willen zu erheben.[157]) In Uebereinstimmung hiermit ist zu bemerken, dass dieses ganze sittliche Thun wiederum in ächt religiöser Weise durchweg als ein innerliches, eine innere, stille Arbeit an sich selbst gedacht ist, theils negativ (*"contrario suon"*) als fortlaufendes, erneutes Erkennen und Bedenken der

---

[148]) XXIII.

[149]) XXIII, 72 fg.: *sollazzo*, Philalethes: Wonne. XXI, 64 fg. (vgl. oben): *il talento, che divina giustizia — come fu al peccar, pone al tormento.*

[150]) XVIII, 96. 106: *Buon volere e giusto amor — fervore acuto.*

[151]) XVIII, 117: *nostra giustizia.* Die Anforderungen der ewigen Gerechtigkeit sind ihnen immanent als subjectiver Trieb und Pflichtdrang.

[152]) XI, 72.

[153]) IV, 88—90.

[154]) XI, 84. 85 fg.

[155]) IV, 91—94 *(soave, leggiero).*

[156]) XXI, 61—63. 69.

[157]) XVI, 31 fg. mit XXVII, 139 fg.

alten Sünden[158]) — ein sehr bedeutsamer Zug, sofern rein orthodox angesehen die alte Sünde mit der Absolution ein für alle mal abgethan ist! — theils positiv, als innerstes Ueberwinden und Ausziehen derselben[159]), wie denn auch der Vollzug der Läuterungen, ihre siebenfache Art, ganz diesen Gesichtspunkten entspricht. Theils im erstern Sinn der bisherigen Lieblingssünde oder Hauptsündenrichtung entsprechend[160]), theils ebenso derselben entgegengesetzt[161]), bezeichnen dieselben bildlich zunächst innere Vorgänge und auf Grund hiervon erst den äussern Wandel des Geläuterten (sofern derselbe als noch lebend gedacht wird). Also auch in den wenigen Fällen, wo sie mit kirchlichen Bussübungen, besonders Beten und Fasten, mehr oder weniger zusammenfallen[162]), stehen sie weit ab von der blos äusserlichen, conventionellen Auffassung dieser Dinge.[163]) Durch und durch vergeistigt (vgl. die Traumgesichte Dante's) repräsentiren sie, ebenfalls consequent nach dem Bisherigen, einen fein angelegten, innerlichen Stufengang. Die noch zu Stolzen erscheinen noch von Lasten gedrückt, zugleich betend; die Neidischen mit drahtvernähtem Auge, aber friedlich aneinander-

---

[158]) Vgl. XX, 102. Und zwar durch innerliche Vorhaltung fremder wie eigener Sündenbeispiele: ("Zügel" am Ende jedes Kreises), ebenda Vers 103. 109 (*ricorda*). 112. 113. 115; XXIV, 121. 124; und wieder XI, 87 (*ove mio core intese*), XXVI, 142 fg. (Arnaldo), sowie all die vielfachen Schilderungen ihrer eigenen Vergangenheit durch die Büsser.

[159]) Die "Geissel" am Anfang jedes Kreises! Vgl. weiter XI, 72: *Ch' io nol fei tra' vivi, qui tra' morti;* ebenda Vers 85 fg.; XXIII, 70 fg.; XXIV, 112 (*ricreduta*) u. a.

[160]) Neidische, Zornige, Geizige, Sinnliche.

[161]) Stolze, Träge, Schlemmer.

[162]) XI, XXII, XXIII.

[163]) Dass die ärgsten Missbräuche, wie Vertauschung, Abzahlung, stellvertretende Leistung der Satisfactionen um Geld, Ablass, von vielen Andern schon damals verdammt, auch in Dante's System keinen Platz haben, versteht sich von selbst, auch wenn dieselben nicht theils stillschweigend beseitigt, theils offen gerügt wären, Inf. XXVII, 100—121; Par. XII, 91 fg. V, 75 u. a.

gelehnt; die Zornigen in beissendem, dickem Rauch, übrigens geduldig; aber schon vom vierten Kreis an fallen die äusserlichen Media weg: die Trägen laufen nur, die Geizigen liegen seufzend; und im sechsten und siebenten Kreis stellt die Busse rein nur noch das vergeistigte Sinnbild des Innern dar: die zu Ueppigen hungern geistig, die zu Sinnlichen zeigen sich in bewegten Flammen, welche nur die Heraussetzung des innern bisherigen Hinundherschwankens ihres Sinnes zwischen irdischer und himmlischer Liebe darstellen. Auch wo demnach noch äussere Media, wie Fesseln, Lasten, Draht auftreten, dürfen sie uns nur als Mittel innerer Wirkung gelten und können uns im Leben allerlei Trübsale repräsentiren, welche Gott als Hebel der Herzensnoth und Herzensbesserung zu senden pflegt. Gebet aber und Fasten, diese so viel missbrauchten kirchlichen Bussmittel, sie erscheinen ausdrücklich nur als tief innerliche begleitende Momente der mannichfachen Arten geistiger Umkehr, nicht für sich als solche schon als "gute Werke". Armuth und Keuschheit ebenso. Die ganze Scala der Läuterungen lautet: je höher, je innerlicher. Und weil es, nach Früherm [164]), auch je höher je leichter geht und gehen muss, so gilt also zugleich: je innerlicher, je leichter. Mit dem Verinnerlichungsstreben, mit der wachsenden Erkenntniss der Läuterungsaufgabe als einer solchen, welche jeder einzelnen Sünde von Innen beizukommen und zu diesem Behuf jedesmal, wie wir sahen, das ganze innere Leben principiell ins Auge zu fassen und vom Ganzen ins Einzelne zu arbeiten hat, damit wächst dem Menschen auch die Kraft und der Erfolg der Vollbringung. Damit tritt aber auch Dante's Auffassung in principiellen Gegensatz zu derjenigen der Kirche, welche vom Einzelnen aufs Ganze tendirt, von Aussen nach Innen arbeiten lehrt, indem sie das Hauptgewicht auf die Fertigkeit

[164]) IV, 89 fg. S. 135.

der frommen Uebungen legt, aus welcher sie dann einen radicalen Einfluss aufs Innere des Menschen doch nicht so recht eigentlich herleiten konnte, ob sie auch wollte, daher denn allmählich in der Praxis auch letzterer darangegeben und mit der Vollgenugsamkeit des *opus operatum* vertauscht wurde. Nach allen bisher constatirten Differenzen dürfte hier derjenige Cardinalpunkt liegen, in welchem ein hochbedeutsames und unverhohlenes, bewusstes Hinausgehen des Dichters über Lehre und Praxis seiner kirchlichen Gegenwart anzuerkennen Niemand wird umhin können. Dort die kirchliche Disciplin äusserlicher Satisfactionen; hier die reale göttliche Pädagogik eines psychologisch und religiös vermittelten innern Läuterungsganges, zugleich die freie Selbsterziehung des Einzelnen auf Grundlage und an der Hand jener.

Diese versäumt Dante auch nicht noch mit entsprechenden individuellen Zügen auszustatten. Hugo der Grosse gibt davon vor Allem, Ges. XX, 118 fg., Zeugniss und zwar auf eine diesbezügliche, ausdrückliche Frage Dante's, Vers 34 fg., womit auch Ges. X, 136, XI, 28 und die herrliche Stelle XV, 67 fg. zu vergleichen. Innerhalb der allgemeinen Reinigungsgrade sind die Einzelnen wieder verschieden belastet und gebogen, "*disparmente angosciate tutte a tondo*", "*più e meno contratti*", auch die Erfassung und Aeusserung ein und desselben Bussgeschäfts ist eine individuell verschiedene:

> Der Eine redet laut, der Andre leise,
> In schnellrer der, der Andr' in sanftrer Weise.

Und dies kommt theils von ihrer individuellen Sündenlast, die sie abzubüssen haben, X, 137; theils kommt es von dem individuellen Grad der subjectiven Empfindung derselben (XX, 119 *l' affezion, ch' a dir ci sprona),* womit sie zu Erkenntniss und Ablegung[165]) getrieben werden, beziehungsweise

[165]) Vgl. den Zusammenhang der Stelle, Vers 103 fg., wo eben davon die Rede ist.

von den Grad des Eifers und der Empfänglichkeit (*amore, ardore* XV, 68. 70), womit ein Jeder die himmlische Kraft zur Läuterung eben gerade aufnimmt. Und in demselben Masse wächst auch seine persönliche Wonne nicht nur, auch seine Liebe zu den Andern[166]) als Mitbrüdern[167]); sein seliges Gemeingefühl[168]), welches ebenfalls die Andern haben, theilen und erwidern.[169])

Wir sehen das individuelle neue Leben von Innen heraus zum christlichen Gemeinschaftsbewusstsein, zur ächten christlichen Gemeinschaft führen, zu einer "unsichtbaren wahren Kirche", deren Ahnung wenigstens, wie wir auch hier wieder sehen[170]) und in kurzem nochmals bemerken werden, den religiösen Genius des Dichters vorgeschwebt haben muss.

Dass endlich die Wirkung, solche Wirkung solcher Läuterung mit dem Verdienstbegriff, wie er die kirchliche *opera satisfactoria* begleitete, mit den der äusserlichen Werkheiligkeit günstigen Consequenzen desselben nichts zu thun habe, nichts zu thun haben könne, bedarf kaum eines Wortes. — Ein Werk zugleich der göttlichen Gnade und des freien Eingehens der Seele auf den Zug derselben, insofern zugleich Gnadenwerk aber auch eine Willensthat, ein *merito*, etwas Eigenes, das ist die Läuterung, wie das ganze neue Leben. So lehrt Dante im Fegefeuer und Paradies.[171]) Ob er sich dabei ganz an Thomas, an die scholastische Theorie vom Hergang der Bekehrung (sogenannter Synergismus) anschliesst, ist spätern Ortes zu untersuchen. Was sich uns aber schon früher ergab, ist hier nochmals zu constatiren, dass er jedenfalls den

---

[166]) XV, 74 fg.
[167]) XXI, 13.
[168]) XX, 121 fg.
[169]) XXI, 71.
[170]) Vgl. oben, S. 559.
[171]) Par. XXIX, 64 fg. u. a. mit Fegef. XVIII.

schlimmen Consequenzen, welche man aus jener Theorie zog, entgangen, dass das Eigene, als was er in gewissem Sinn auch die Läuterung auffasst, weit von der rein äusserlichen Verdienstlichkeit des *opus operatum*, von todter Werkheiligkeit entfernt sei, dass es nichts Anderes besagen, lehren und offen der Welt verkünden will, denn das, was wir als den weitgreifenden, selbständigen Centralgedanken des Dante'schen Lehramtes und Lehrzweckes von Anfang an bemerkt und wie durch die Hölle, so nun nunmehr auch durch das Purgatorium verfolgt und nachgewiesen haben, nämlich: die Berechtigung, die individuelle Selbständigkeit, aber auch Selbstverantwortlichkeit des Einzelnen in seiner rein innern, auf dem subjectiven Gewissen aufgebauten (wenn auch von der Kirche geleiteten) religiösen Entwickelung.

Und dieser keineswegs orthodoxe Centralgedanke des grossen poetischen Lehrers seiner Zeit, er durchzieht sein Werk bis zum Ende.

Zunächst erscheint derselbe in consequenter Fortbildung

4) bezüglich der christlichen Vollendung und Vollkommenheit, welche im "irdischen Paradies", Fegefeuer XXVIII — XXXIII, dargestellt wird als Abschluss und Resultat der "Läuterung". Wir haben diesen Passus nach seiner allererst persönlichen, vom Dichter selbst sich zuerkannten Bedeutung, schon unter *A* gewürdigt.[172]) Sofern derselbe aber ebenfalls eine typische Bedeutung in sich schliesst und die allgemein-gültigen Grundzüge des auf Erden zu erreichenden und erreichbaren christlichen Vollendungsstandes für Alle darzulegen den Lehrzweck hat, sind für unsere Untersuchung zwei Punkte bemerkenswerth an dieser Scene im irdischen Paradies. Nämlich erstlich die Voraussetzung derselben nach dem Bisherigen und Ges. XXVII extr. und sodann der Kern und Hauptvorgang derselben in Ges. XXXI

[172]) Oben, S. 530.

und XXXII init. — Die Voraussetzung der Scene ist nach allem Bisherigen die freie Mündigkeit des glaubigen und geheiligten Subjects, ist die, als Postulat durch das ganze Gedicht aufgestellte, nunmehr nach dem Läuterungsgang zur Realisirung durchgeführte Berechtigung des Einzelnen in Sachen seines Heils, ist die im Keim vollendete, fertige christliche Persönlichkeit, als solche dastehend und zu Recht bestehend durch die Immanenz der heiligenden Gnadenkraft und des neuen Lebensgesetzes, d. h. die christliche Persönlichkeit in ihrer freien Innerlichkeit. Dies und dies erst ist also auch der Vollsinn der berühmten Worte Ges. XXVII, 139 fg. Dass in denselben dem Dichter eine innere Selbständigkeit und Unabhängigkeit von weiterer kirchlich-staatlicher Führung zugesprochen wird, ist ja anerkannt. Nur suchte man dieselbe auf eine Ausnahmsstellung Dante's und somit auf diesen allein zu beziehen, um so die Nöthigung einer vollern Auffassung und allgemein-menschlichen Beziehung zu umgehen.[173]) Allein es ist ja eben das Ergebniss unserer ganzen Betrachtung der persönlichen Stellung Dante's in der Göttlichen Komödie, dass er sich damit keine Ausnahmestellung vindiciren, sondern, was er thut, einfach als Mensch und Christ thun und durch sein Lehramt dasselbe Recht jedem Mitchristen ausdrücklich vindiciren und in die Hand geben will. Nur als der Erste und einer der Wenigen, die diesen Gedanken erfasst und dieses Lehrziel sich gesteckt haben, hat er eine gewisse hervorragende Stellung und ist sich solcher bewusst; und dies ist es, was in poetischer Form den Schatten in den Mund gelegt wird, wenn sie fragen, durch welche besondere Vollmacht dieser hier sie besuche; es ist mit andern Worten das Bewusstsein seiner Mission. Wenn nun also die oben vorangestellten Sätze aus der ganzen bisherigen typisch-didaktischen Darstellung sich ergeben, so müssen sie auch in jenen Abschiedsworten Virgil's gemeint sein und gefunden

[173]) Wegele, a. a. O., S. 496.

werden. Und wenn, wie wir mit Wegele überzeugt sind, zugleich die Dante'sche Ansicht von dem rechten Zusammenwirken von Papstthum und Kaiserthum zur Führung der Menschheit in seinen Worten ihren Ausdruck findet, so ist die Anerkennung nicht zu umgehen, dass jene Führung hier für den reifen Glaubigen abgedankt wird. Sie hat an ihm ihren Zweck erreicht; sie fährt fort, an Allen denselben zu verfolgen in dem Sinn, dass sie, vorausgesetzt ihren Heiligungsernst, zuletzt ihrer entbehren, auf dieser Welt schon entbehren können und als innerlich freie, die Gottesführung immanent tragende, christliche Persönlichkeiten der äussern Kirchenleitung und Kirchenaufsicht nicht mehr bedürftig seien, woraus auch (gegen Thomas) die immanente Gewissheit des Heils im Subject nothwendig folgen muss. Kirchlich ist sie aber ebendamit nicht mehr diese Dante'sche Idee des Vollendungsstandes, da es doch erster und letzter Cardinalgedanke der Kirche war, die einzelnen Glieder, die Masse der Getauften bis zum letzten Athemzug an ihre Leitung, ihre äusserlichen Satzungen, ihre Gnadenmittel und Richtersprüche als an den einzigen Heilsweg und die einzige Heilsgewissheit gebunden, ja geknechtet zu halten. Und wenn sie denn in der Göttlichen Komödie begründet ist diese Idee — und wir glauben im Vorangehenden doch soviel dafür beigebracht zu haben, dass ihr thatsächliches Vorliegen auch über Meinungsdifferenzen in einzelnen Punkten hinweg dürfte anerkannt werden — dann hat unser Dichter seinem Gewissenssubjectivismus damit einen Abschluss gegeben, eine Krone und Spitze aufgesetzt, welche mehr als Alles dessen wahre Meinung kennzeichnet, dessen vielfach cardinale Abweichung von der Kirchenlehre und Kirchenpraxis offenbart, dessen hohe religionsgeschichtliche Bedeutung ins Licht stellt.

Aber auch im Nachfolgenden, im Kern und Hauptvorgang der Scene, im Kirchenzug, in der Beichte, der Rede Beatricens über die Kirchengeschichte, scheint uns noch ein

weiterer und letzter Beweis für den dargelegten Begriff der christlichen Vollendung zu liegen. Derselbe erforderte nämlich consequent dann auch eine endliche unmittelbare volle Herzensvereinigung mit der Gnade als der künftigen alleinigen innern Führerin. Ohne dies wäre der Begriff unabgeschlossen. Dies aber und nichts Anderes haben wir im Wiedersehen mit Beatrix nach dessen typischer Bedeutung. Die Scene zu einer kirchlichen zu machen ist unmöglich, weil es keine kirchliche Analogie dafür gibt, auch die sämmtlichen Functionen der Kirche bereits an ihrer Stelle vorgekommen sind und durchaus kein Grund eines weitern oder wiederholten Eintretens der Kirche zu ersehen ist. Dieselbe rein persönlich zu fassen, hiesse einen Riss machen in den einheitlichen Grundgedanken der Dichtung, in die stete organische Durchdringung des persönlichen und moralischen Sinnes.[174]) Eine typische Bedeutung derselben aber muss ebenso gut das Resultat und den Abschluss des bislangen Lehrgehalts der Göttlichen Komödie darstellen, als ihre persönliche Beziehung den Schlussstein des ganzen speciell persönlichen Zwecks der Wanderung darstellt. Und haben wir den Menschen nunmehr da angekommen gefunden, wo er keine kirchliche Heilsvermittelung mehr braucht, so brauchen wir eben auch für diese Beichte, Eintauchung und Vereinigung Dante's mit Beatrix nach keiner kirchlichen Analogie zu fragen, werden im Gegentheil gar keine solche, nur einen frei erfundenen und frei empfundenen, übrigens mit der persönlichen und historischen Bedeutung der Beatrix für Dante vortrefflich verschmelzbaren und verschmolzenen, rein innerlich-geistigen Vorgang erwarten. Es ist das Symbol des durch die durchlaufene Heiligung erlangten vollen und frei innerlichen Besitzes der göttlichen Gnade selbst, sammt ihren, sonst in der irdischen Kirche gebotenen, nunmehr aber dem Gläubigen unmittelbar verinnerlichten Heilsmitteln und

[174]) Vgl. des Verfassers Arbeit S. 105 fg. dieses Bandes.

Schätzen. Daher erst der Zug dieser; sodann vermählt sich die gereifte Christenseele der Beatrix, der Gnade und in dieser auch der ganzen Geisteskirche mit Aposteln, Kräften, Tugenden, Wort und Sakramenten, unter demüthiger Vollerkenntniss des ganzen Lebensirrganges und Rettungsgangs (Beichte).

Sie schaut nun hinter den Schleier der zeitlichen Verhüllungen göttlicher Gnade und Kräfte. Sie blickt durch das Symbol hindurch ins Wesen unmittelbar. Sie bedarf daher auch der vermittelnden Symbole nicht mehr. Die Contemplation, die *unio* mit Gott, beginnt damit auf Erden, um in der Seligkeit zur Vollendung zu gelangen. Der mystische Zug Dante's setzt hier ein und zwar gerade an einem Punkt, wo die Mystik, was ja nicht immer und an sich der Fall, direct über die Kirche hinausgeht und häretisch wird wenigstens durch das öffentliche lehrhafte Aussprechen ihrer Anschauungen, um was es sich ja eben bei Dante, bei unserer ganzen Untersuchung handelt. Zum Zeichen aber der gegen die Kirche pietätsvollen und keineswegs libertinistischen Meinung Dante's mit dem Allem, werden wir uns nicht wundern, unmittelbar im Folgenden, in der Vision der Geschichte der Kirche, einen deutlichen Hinweis auf die Bedingungen von dem Allem zu finden, der darauf hinauskommt, dass die äussere Kirche im Zusammenwirken mit dem Kaiserthum bis zu dem im irdischen Paradies erreichten Punkte allerdings unzweifelhaft und ausschliesslich die Vermittlerin sei und bleibe und erst nach der an ihrer Hand durchlaufenen Läuterung jener Vollendungsstand der Freiheit und reinen Innerlichkeit eintrete. Consequent würde noch freilich auch folgen, dass der Dichter im Siegeszug der Kirche auch die lebenden und gestorbenen Vollendeten hätte mit auftreten lassen und denselben so zum Symbol dessen erweitert hätte, was der Protestantismus "die unsichtbare Kirche" nennt und dass Dante, dass der gereifte Christ in diese wäre aufgenommen worden. Gethan hat er dies nicht. Wir müssen uns bescheiden, da allerdings

die Consequenz unmittelbar gegeben war und wir schon früher Spuren dieses Gedankenzusammenhangs[175]) bei ihm fanden, ihm die Ahnung dieser wahren unsichtbaren Kirche auf Erden nicht abzusprechen, aber auch mehr als dies nicht zuzusprechen.

Und damit wären wir eigentlich am Schluss unserer Untersuchung.

Sofern das Paradies, der dritte Theil der Göttlichen Komödie, unbeschadet seiner jenseitigen Realität ebenfalls seinen diesseitigen innerlichen Sinn hat, sich also als die Explication des im Vorangehenden keimweise gesetzten Vollendungsstandes bis zur mystischen *unio* präsentirt und damit sich im esoterischsten Kreise der subjectivsten, dem Volk wie der Menge der Gebildeten nicht mehr zugänglichen Anschauungen bewegt: so kann uns dessen Auffassung und Gang im Ganzen[176]) weder von Seiten des Volks- und Welt-Lehramts Dante's, um welches es sich ja für uns gegenwärtig handelt, noch von Seiten der Kirchenlehre zu einer Betrachtung und Vergleichung Anlass geben. Denn jemehr die letztere über jene rein innerlichen Dinge, sofern sie und soweit sie über dem Horizont der Menge lagen und liegen bleiben mussten, subjective Ansichten gewähren und auch aussprechen liess, desto mehr tritt hier für den Dichter ein weitergreifender, abweichender Lehrzweck zurück und damit auch das specielle Interesse unserer Untersuchung. Freilich im Zusammenhang des Vorangehenden erscheint auch das im Paradies Vorliegende als dessen Ausführung bedeutsam. Aber eben darum fällt der Schwerpunkt auf den Schluss des Fegefeuers, auf die centrale Anschauung Dante's vom Vollendungsstand.

Ebenso wenig ist uns zu einer eingehendern Vergleichung

---

[175]) S. 573. 559. 530.

[176]) Anders einzelne im Verlauf vorgetragene Lehrgegenstände, an welchen allerdings das Paradies besonders reich ist! Davon später.

mit der Kirchenlehre, beziehungsweise war dem Dichter zu einem eigentlich abweichenden Hinausgehen über dieselbe Anlass geboten in der Auffassung und Darstellung der jenseitigen, ewigen Oerter, sofern solche den bisher noch nicht in Betracht gezogenen weitern Inhalt aller drei Theile bildet. Denn Einzelnes, Detaillirtes über das Jenseits wurde bekanntlich weder damals noch später unter die eigentlichen Glaubenssätze der Kirche aufgenommen. Sie gab auch hier, auf einem ungefährlichen, weit entlegenen Gebiet, die Privatmeinung als solche im Ganzen frei, soweit sie nicht sich allzu kühn vorwagte oder gegen die grossen Hauptzüge verstiess, in welche sie das vom Jenseits zu Glaubende, nicht ohne eine gewisse Verschleierung und Zurückhaltung der Blicke, zusammengefasst hatte. Und an diese grossen Hauptzüge hat sich Dante ohne Frage ganz angeschlossen. — Allein betrachten wir die praktischen Folgen dieses Verhaltens der Kirche und die damals cursirende und tolerirte volksmässige Auffassung auch der wenigen Grundlehren vom Jenseits, so frägt sich doch, wie sich unser Dichter dazu gestellt habe. Und bedenken wir, dass die Auffassung der jenseitigen Hölle, des Fegefeuers und Paradieses doch den Schlussstein seiner Auffassung der diesseitigen innern Lebensstufen, der Unseligkeit, Läuterung und Vollendung bilden muss, so ist es schon um der letzten Consequenzen des Danteschen Gedankenganges willen von Interesse und *in diesem Lichte* jedenfalls auch von mittelbarem Bezug auf die Kirchenlehre,

b.

wie Dante seinen Gewissenssubjectivismus auch auf das endgültige Urtheil und die jenseitige, abschliessende Vergeltungsökonomie Gottes übertragen hat.[177]) Zwei Momente sind es, welche sich hier der Betrachtung auf-

[177]) Vgl. S. 538. Auch 532 und 521 unten.

drängen, bedeutsam schon für sich, noch mehr aber im ganzen bisher erörterten Gedankenzusammenhang und in Rücksicht auf die Lehrabsicht der Göttlichen Komödie.

Zunächst lässt sich der Dichter ausser jenen allgemeinen Lehraufträgen noch mehrmals besondern Auftrag und Vollmacht geben oder vindicirt sich solche durch göttlichen Gnadenberuf, der Welt speciell auch vom Jenseits Kunde zu geben, damit sie auch diese sich zum Heil nütze. Diese Stellen sind besonders Inf. I, 7—9, XXVIII, 48 fg.; Purg. XVI, 40—42, XXVI, 64.[178]) Im Zusammenhang mit dem Bisherigen, auf Grund vor allem seiner Auffassung des Vollendungsstandes begreifen wir das wohl, wissen wir es in seiner ganzen Bedeutung zu würdigen. Der gewaltige Verfechter der religiösen Rechte des Einzelnen, er will demselben so wenig die Kunde der ewigen Zukunft verdeckt oder gar als ungewiss und unzugänglich vorenthalten haben, als diejenige seines subjectiv-innerlichen Heilswegs und des herrlichen Freiheitszieles desselben in der Zeit. Mittelbar also von diesem Gesammtstandpunkt des Dichters aus betrachtet, erscheint freilich auch sein Griff ins Jenseits zum Mindesten als ein Vorwurf gegen die Kirche und als ein mit bewusster Unabhängigkeit betretener Weg (Par. II, 7). Wenn die Kirche das Volk ausschliesslich auf ihre gegenwärtige Leitung und Lehre verwies und auf eine würdige Weise ins Jenseits zu blicken nicht veranlasste, höchstens durch die Vorstellung von Höllen- oder Fegefeuerstrafen schreckte; wenn die ihr selbst wohl bewusste Folge davon theils eine leichtsinnige Gedankenlosigkeit oder Unklarheit in dieser Beziehung, theils eine sinnliche Rohheit oder veräusserlichte Hohlheit der

---

[178]) Die betreffenden Stellen im Schreiben an die Cardinäle (von Oza u. s. w.) möchten wir doch nicht gerade mit Feuerlein (a. a. O.) auf seine Enthüllungen über das Jenseits beziehen. Dagegen vgl. Par. II, 7 fg. 16 fg.

Vorstellungen war: so betrachtet dies also der Dichter als Versäumniss eines wichtigen Zucht- und Heilsmoments von Seiten der Kirche, als ein Unglück und einen Mangel für das Volk. Und er zieht das Jenseits in seiner machtvollen Realität mit kühner Hand herüber als eine Zucht- und Trostgewalt ins Christenleben und in des Volkes Herz; er vindicirt dem gläubigen Gewissen, dem gereiften Christen das Recht und die Macht, dasselbe, gemäss seiner ganzen unmittelbaren Stellung zu Gott, zu ergründen als den unentbehrlichen Schlussstein seiner geistlichen Erkenntniss und Erfahrung[179]), dasselbe zu denken als entsprechendes, denselben innern Gesetzen unterworfenes Pendant seines zeitlichen Heilswegs, zu denken als die Potenzirung der analogen zeitlichen Zustände, also, wie jene, in durchaus ethischer Weise, in persönlicher Innerlichkeit, in individueller Ausprägung und der Erscheinungsweise nach durchaus vergeistigt.

Und dies ist das zweite Moment, von dem wir sprachen, das Wie? der Darstellung und Erschliessung des Jenseits durch den Dichter. Bei der Hölle und dem Fegefeuer dürfen wir uns, um das eben Gesagte bestätigt zu finden, nur des bisher über sie, als sittliche Allegorien, Ausgeführten erinnern, um dies dann auf beide als jenseitige Orte übertragen zu können. Fassen wir es kurz zusammen. Der ewige Qualort bewusster, ihrer individuellen Sünde und dementsprechenden individuellen Strafe vollbewusster, sich selbst am ewigen Strafmassstab des Herzens, am Gewissen, richtender Sünder — so ist die Dante'sche Hölle eine Stätte immanenter göttlicher Gerechtigkeit, nicht von aussen kommender und nach dem Aeussern entscheidender kirchlicher Urtheilsvollmacht, darum ein für die Gegenwart höchst wirksames Stück Menschenleben aus der Zukunft hereinragend, aber auch ein Protest gegen die, das Gottesgebot mit der Kirchen-

[179]) *Per dar lui esperienza piena*, Inf. XXVIII, 48.

satzung, das Persongewissen mit dem Kirchengewissen, das Gottesurtheil mit dem Priesterfluch vertauschende Kirchenhölle, ächt menschlich aufgefasst, sittlich aufgebaut, darum auch in ihrer ganzen Idee ästhetisch geniessbar, ja gross. Wie im Einzelnen öfters darauf aufmerksam gemacht worden, so ergibt es sich hier wieder in Beziehung aufs Ganze: die mit Recht gepriesene ästhetische Seite der Göttlichen Komödie wurzelt in der Freiheit, Individualisirung, Ethisirung der religiösen Auffassung, d. h. in dem religiösen Charakter des Werks, welchen wir nachzuweisen suchten. Eins spricht fürs Andere. Die Anerkennung des Erstern, des ästhetischen Werths von allen Seiten dürfte bei näherer Betrachtung auch zur Anerkennung des Andern drängen. Wir wollen das letztmals auch gleich für die beiden andern Theile des Gedichts vorausbemerkt haben. Das Fegefeuer weiter, dessen Realität für Dante gewiss fest stand, was ist es gerade als jenseitiger Mittelzustand geworden unter seiner Hand! Statt einem nahezu komischen Feuertopf wird es[180]), in jedenfalls und gewiss rein geistiger Auffassung, die Verkörperung der Idee, dass auch für die, ohne die allmächtige Kirchenabsolution Hingegangenen, wenn irgend noch eines Heilsbedürfnisses Bewussten, drüben noch eine Gnadenfrist, ein Probe- und Läuterungsort sei, um unter gewissensmässig frei übernommenen, sittlich-innerlichen Büssungen, unter selbstzuleistendem, durch keinen Andern abzunehmenden oder gegen äusserliche Kirchenwerke zu vertauschenden, aber gottgestärktem, ernstem Heilsringen noch der Rettung theilhaft zu werden. Und wiederum, welch schöne, menschlich ansprechende, wie tiefchristliche Idee! welch geistig gesunde, "*per modo tutto fuor del modern' uso*" (XVI, 42) geistig freie, von all der Veräusserlichung und Ver-

[180]) Man denke schon an die Verlegung desselben auf einen Berg und seine Abhänge eine ebenso poetische, als religiös sinnig bedeutsame Idee!

unstaltung, welche sich da gerade angehängt und auch die besten Geister ergriffen hatte, freie Ausführung dieser Idee! Und wenn nun auch endlich Dante's Paradies nicht, wie immerhin die beiden ersten Theile, auf der dunklern Folie unwürdiger orthodoxer Vorstellungen in um so glänzenderm Relief sich abhebt, da von solchen hier nicht die Rede sein kann; wenn auch hier der Gegenstand selber an sich beinahe jeder plastischen Gestaltung spottet und in eigentlich undarstellbare Gebiete hinübergreift, dennoch waltet auch hier dieselbe Umgestaltung der vom allgemeinen System der Kirche leicht auch hierher übertragbaren Begriffe: der äusserlichen Werkheiligkeit, des veräusserlichten Heiligenthums in innerlichen ethischen Habitus und der todten Einförmigkeit und schablonenhaften Gleichförmigkeit[181]) in individuelles Leben. Es ist, wie in Hölle und Fegefeuer, der Mensch, das Individuum, das wir in den Mittelpunkt gestellt, dem wir, wie dort die Hölle, den Bussdrang, so hier die Seligkeit laut vor aller Welt im Namen der Wahrheit in sich hinein gegeben sahen, nicht als von der Kirche zugesprochene, sondern als sittliches Resultat des bisherigen Processes und wie persönlich errungenes, so auch persönlich bestimmtes (individualisirtes) Eigenthum. Es ist derselbe grosse Zug der freien Innerlichkeit, der auch durchs Paradies geht, der Gewissenssubjectivismus, den der Dichter mit ungebrochener Consequenz — eine allerdings anstaunenswürdige Kühnheit nach seinem eigenen Ausdruck![182]) — bis vor Gottes Thron hinaufträgt.

Wir haben vor Allem die massgebenden Cardinalstellen des Eingangs im Auge: II, 43 fg. mit IX, 105; III, 52 fg. 70—90; IV, 28 fg. Wie im Paradies "Alles an und durch sich selbst unmittel-

[181]) Vgl. die sogenannte "typische" leblose Auffassung der Gesichter in der gleichzeitigen Kunst, eine für die Folgen der kirchlichen Begriffe sehr sprechende Analogie.

[182]) Par. II, 16 fg.

bar den Seelen klar sei"[183]) und zwar, weil nun ihr ganzes Leben mit seinem Einst und Jetzt als ein Stück, als ein Werk, eine Verkörperung *del valore ch' ordinò e provide* vor ihnen liegt[184]) und so das transscendente Weltgesetz zur frei waltenden Immanenz in ihnen und sie zu frei mit ihm geeinigten Persönlichkeiten geworden sind; wie in dieser gegenseitigen Immanenz und Einigung einem Jeden seine eigenthümliche Art und Stufe, sich mit solch' innerer Nothwendigkeit von selbst zuweist[185]), dass er eben erst in individueller Seligkeit überhaupt und nur in der ihm speciell erwachsenden Art und Stufe einer solchen sich seiner als integrirenden Gliedes des Ganzen[186]) und darin wieder der Harmonie des Ganzen, *der* Seligkeit in sich froh bewusst ist[187]), neidlos, friedevoll, begierdelos, vollbefriedigt vom Meere des göttlichen Willens umschlungen[188]) — in dem Allem liegt ebensowol eine sittlich motivirte, aus dem persönlichen vorangehenden Heiligungslauf, aus dem, was Jeder wirklich innerlich geworden ist und ist, motivirte, demgemäss individuell charakterisirte und abgestufte, durchaus geistig gedachte Auffassung der Seligkeit, als darin auch die mystische Klippe einer Auflösung der Persönlichkeit umgangen ist. Und so finden wir die Grundanschauung auch bis zu Ende durchgeführt. In den untern Kreisen zeigen besonders Piccarda, Cunizza, Folko ein klares Vollbewusstsein des individuellen Grundes der ihnen angewiesenen Stufe, sofern er in ihrem Leben, ihrem innern Fortschrittsgrade liegt[189]);

---

[183]) Par. II, 44.

[184]) IX, 105. 103. 104.

[185]) III, 73—80.

[186]) IV, 34 fg.; III, 82—85; XIX, 22 fg., *perpetui fiori dell' eterna letizia.* XXIV, 13 fg. Vergleich mit wohlgefügten Uhrenrädern. XIX, 10 fg.

[187]) III, 81 und wieder 82—84. 88—90; XXII, 61—66.

[188]) III, 85—89, *quel mare al qual tutto si move;* ebenda, 52—54. 70—72.

[189]) III, 55 fg.; IX, 33. 96.

eine, jegliche Stabilität oder einseitige Abgeschlossenheit vermeidende Belebtheit wird durch die gegenseitige Liebeserweisung, Wonnen- und Freudentheilnahme der Geister unter einander[190]), sowie durch die Perfectibilität und Steigerungsfähigkeit der Seligkeit an sich[191]) erzielt. Das Wissen, das Schauen schreitet fort, je innerhalb einer absoluten geschöpflichen Grenze[192]) und wieder innerhalb der jedem Einzelnen gesteckten relativen innern Grenze der ihm für immer zukommenden individuellen Schauens- und Wissensweise.[193]) Auch die Figuren der Seligen dürfen als wesentliche Belebungen des Ganzen, als Typen des Ineinander des Individuellen und Allgemeinen nicht übersehen werden. Das ethische Sich-Eins-Fühlen mit dem göttlichen Willen und Weltgesetz aber, als das innerste Wesen der Seligkeit, erreicht den Höhepunkt seiner persönlich-bewussten Souveränetät in den Lehrreden der Seligen der höhern Kreise, besonders in ihren Strafreden. Diese gerade treten von diesem Gesichtspunkte aus erst in ihrer vollen Bedeutung hervor. Sie erscheinen in gewissem Sinn als die Gesammttypen der sittlichen Hoheit und vollen innern Weltüberschauung des seligen Zustandes, als die Sammellinse der Forderungen, die Dante Namens des Individuums im subjectiven und objectiven Sinn stellt; und die darin enthaltenen sogenannten "praktisch-reformatorischen" Wünsche und Tadel, sie erweisen sich uns, wie anfangs

---

[190]) Par. III, 70 fg. 77; VIII, 34 fg. 46—48; XV, 64 fg.; XIII, 30 und immer.

[191]) Dies ist ethisch nothwendig, ist aus dem persönlichen Steigerungsgang Dante's selbst klar, sofern er alle Stufen als einen Wachsthumsprocess an sich durchmacht vgl. XXIII, 43 fg. Vgl. aber auch in XXV, 36; XIV, 40 fg.; XXI, 82 fg. 88—90.

[192]) XX, 72; XXI, 94—96 fg.

[193]) Folgt aus der Grundstelle III, 70 fg.; IV, 28 fg., liegt aber auch in den oben genannten Stellen, XIV, 40 fg.; XXI, 82 fg., wo eben auf der Basis der Einzelstufe und innerhalb derselben Mehrung, Erhöhung der Klarheit gesetzt ist.

behauptet worden[194]), eben damit erst in ihrem ganzen Sinn und Werth, dass wir sie nicht zunächst auf blos "praktischen" Tendenzen, sondern auf jenem, von demjenigen der Kirche wesentlich verschiedenen religiösen Individualitätsprincip Dante's, das wir nunmehr nachgewiesen haben, ruhen, dass wir sie, kurz gesagt, mit Bewusstsein im Sinn und im Interesse des freien Gläubigen gestellt sehen, welcher "alles richtet und von Niemand gerichtet wird", Paulus in I Cor. II, 15. — —

Den grossen Zug, wie wir ihn oben genannt, der durch die Göttliche Komödie geht, den Zug der religiösen Freiheit und Innerlichkeit im Grossen und Ganzen, der sie durchdringt, diesen wollten wir bisher zusammenhängend verfolgen und darthun. Es erübrigt und ist von nicht geringem Interesse, auch die kleinen Bäche zu verfolgen, welche sich von jenem Hauptstrom abzweigen; auch hier die einzelnen dogmatischen Lehrpunkte aufzusuchen, in welchen die principielle Abweichung Dante's vom Kirchenstandpunkt lehrhaft und theoretisch ausgeführt zu Tage tritt; und dies zu thun wird die Aufgabe eines dritten und letzten Abschnitts unserer ganzen Untersuchung, einer heterodoxen Dogmatik Dante's sein[195]), welchen wir im nächsten Bande folgen zu lassen gedenken. — Ist aber ohne Frage an jedem Geisteswerke doch das Wichtigste und Wirksamste jener grosse Zug, der Gesammtgeist, der es durchzieht, der ganze Hauch und Athem, der es durchweht: so trifft dies auch bei Dante's Geisteswerke ein, so wäre auch uns die Hauptsache, durch unsern bisherigen Weg überzeugend gemacht zu haben, wie die Göttliche Komödie in ihrer ganzen Anlage und ganzem Gang unleugbar von einem frei und bewusst ihr einverleibten, den Kerngedanken des Zeitkirchenthums diametral entgegengesetzten Princip beherrscht

---

[194]) Oben, S. 486.
[195]) Vgl. S. 517.

und durchdrungen ist; wie somit nicht in dem Einzelnen für sich, was sie reformatorisch direct fordert, ebenso wenig als in dem Einzelnen für sich, was wir sie abweichend dogmatisiren sehen werden, ihre eminente cultur- und religionsgeschichtliche Bedeutung beruht, vielmehr in dem, was sie durch und durch selbst *ist*; in dem, was sie vor allem in ihren grossen Zügen ächt religiöser Auffassung des Menschen und ächt menschlicher Auffassung der Religion, in ihrem gewaltigen, bewussten Aufruf Aller für die Freiheit der religiösen Innerlichkeit des Einzelnen zur Erkenntniss jener Zeit bringen wollte — ein Gedankengehalt, von welchem in seiner alterthümlichen Einkleidung auch unsere Zeit noch bekennen kann: "die Form mag zerfallen; der Geist lebt in uns Allen".

Dante-Bibliographie

1870—1877.

Von

Dr. J. A. Scartazzini.

Vorbemerkung.

Als ich vor nunmehr sieben Jahren eine bibliographische Uebersicht der neuesten Dante-Literatur für den dritten Band des Dante-Jahrbuchs ausarbeitete, konnte ich glauben den Lesern einen nicht unwesentlichen und unwillkommenen Dienst damit zu leisten. Wir waren damals nicht reich an bibliographischen Hülfsmitteln und gerade die Literatur der dort behandelten Periode war noch gar nicht zusammengestellt worden, sodass jene "Bibliographie" als etwas Neues gelten konnte. In der That ist sie auch allgemein günstig aufgenommen worden. Dr. Paur bezeichnete sie (Blätter für literarische Unterhaltung, 1871, Nr. 45, S. 705) als "eine nützliche Bereicherung gegen die frühern Bände des Jahrbuchs" und fügte hinzu: "Die Fortführung dieser Uebersicht ist in den folgenden Bänden dringend zu wünschen." Auch von anderer Seite ist der gleiche Wunsch geäussert worden.

Seit jener Zeit habe ich, zunächst für meinen eigenen Gebrauch, dann aber auch in Hinblick auf die künftigen Bände des

Jahrbuchs, eifrig bibliographisches Material gesammelt und mit möglichster Sorgfalt und Genauigkeit zusammengestellt. Allein jetzt könnte es sich vielleicht fragen, ob die bibliographische Uebersicht nicht eigentlich überflüssig geworden. Denn heute muss ich gestehen, dass ich, wenigstens dem Kundigen auf diesem Gebiete, nichts, oder doch nur äusserst wenig Neues zu bieten vermag. Das Material ist eben bereits gesammelt und zusammengestellt worden. Mein theuerer Freund Ferrazzi hat im Jahre 1871 einen vierten und in diesem Jahre einen fünften Band seines geschätzten "Manuale Dantesco" veröffentlicht, beide Bände wesentlich bibliographischen Inhalts und die, was Vollständigkeit anlangt, nicht viel zu wünschen lassen. Unser deutscher Dante-Bibliograph κατ' ἐξοχήν, Hofrath Dr. Julius Petzholdt, hat uns im Jahre 1872 mit einer sorgfältig ausgearbeiteten "Bibliographia Dantea" beschenkt, welche im vorigen Jahre und dann wieder jüngst ergänzt und bis auf die unmittelbare Gegenwart fortgeführt wurde. Ich selbst habe im November- und December-Heft (1876) von Petzholdt's "Neuem Anzeiger" einen Nachtrag zu dessen Dante-Bibliographie veröffentlicht, welcher hundert und etliche Nummern, d. h. eben Alles enthält, was ich bis zum October vorigen Jahres zur Ergänzung beizufügen wusste.

Soll unter solchen Umständen die bibliographische Uebersicht wirklich fortgeführt werden? Genügt es nicht, einfach auf die soeben erwähnten Arbeiten hinzuweisen? Das sind Fragen, die reiflich erwogen werden mussten, bevor ich mich an eine neue Ausarbeitung der jüngsten Dante-Bibliographie machte.

Wenn ich mich endlich gleichwohl dazu entschloss, so glaube ich den Vorwurf eines Fehlgriffs nicht befürchten zu müssen. Denn erstens sind die erwähnten bibliographischen Hülfsmittel ohne Zweifel vielen Lesern des Jahrbuchs nicht zugänglich und diese würden die Bibliographie in demselben sehr ungern vermisst haben. Sodann sind die Materialien im Grunde doch noch ziemlich zerstreut. Um der Vollständigkeit möglichst nahe zu

kommen, ist es bis zur Stunde durchaus nothwendig zu vergleichen: 1) Petzholdt's "Bibliographia Dantea"; 2) Ferrazzi's "Manuale Dantesco"; 3) Petzholdt's "Supplementum"; 4) meinen "Nachtrag" dazu; 5) Petzholdt's zweites "Supplementum".

Dürfte man auch annehmen, dass alle diese bibliographischen Hülfsmittel den Dante-Freunden vorliegen, so kommt gleichwohl noch ein weiterer Umstand hinzu. Die Uebersichtlichkeit ist nämlich um so mehr erschwert, als man nicht allein fünf verschiedene Arbeiten vergleichen muss, sondern auch die Anordnung des bibliographischen Stoffes bei Ferrazzi eine ganz andere ist als bei Petzholdt, dem ich mich in meinem "Nachtrag" anschliessen zu müssen glaubte. Eine Zusammenverarbeitung des Materials ist somit absolut nothwendig, soll man anders eine annähernd vollständige Dante-Bibliographie herstellen wollen. Dies ist die erste Arbeit, welche gethan werden muss. Und soll sie einmal vollendet werden, warum hätte ich mich derselben entziehen sollen? Warum sollte nicht gerade hier der Anfang dazu gemacht werden?

Der Anfang, sage ich. Denn es liegt in der Natur der Sache dass sich die nachfolgende Arbeit auf einen verhältnissmässig kurzen Zeitraum beschränken muss. Es wird die Dante-Bibliographie im dritten Bande des Jahrbuchs fortzusetzen und zu ergänzen sein[1]), sie bis auf die unmittelbarste Gegenwart fortführend; weiter zurückzugreifen ist hier nicht der Ort.

---

[1]) Aus dem Jahre 1870 ist hier nur aufgenommen, was in der Bibliographie im dritten Bande des Jahrbuchs noch nicht verzeichnet werden konnte. Aus dem Jahre 1877 selbstverständlich nur was bis zur Zeit der Abfassung der Bibliographie (Juni 1877) bekannt wurde. Vorliegende Bibliographie, welche über ein halbes Tausend Nummern registrirt, umfasst somit einen Zeitraum von sieben Jahren. Etwa hundert weitere Nummern, die man bei Ferrazzi findet, konnten wegen Mangel an nähern Angaben, zum Theil aber wegen des befolgten Princips, nur unbedingt Zuverlässiges zu geben, nicht aufgenommen werden. Hingegen sind in der vorliegenden Bibliographie etwas mehr als ein halbes Hundert Nummern verzeichnet, die sich weder bei Petzholdt noch bei Ferrazzi, noch in meinem "Nachtrag" registrirt fanden.

Lange hegte ich die Absicht, eine Geschichte der jüngsten Dante-Literatur zu schreiben und die bibliographischen Angaben auf die Noten zu verweisen. Diese Form der Darlegung hätte mir näher gelegen und meiner Individualität weit mehr zugesagt, als die mehr mechanische, obwol mühsame Arbeit der blos bibliographischen Zusammenstellung. Auch hatte ich bereits damit begonnen und einen Abschnitt ausgearbeitet. Doch überzeugte ich mich bald, dass die Ausführung auf unüberwindliche Schwierigkeiten stossen würde. Um mit dem Aeusserlichen anzufangen, hätte sich aus einer nur einigermassen eingehenden Darstellung der Dante-Literatur der letzten sieben Jahre, wie sie mir vorschwebte und ich sie begonnen, ein ganzer Band ergeben, der den Umfang eines Jahrbuchbandes noch überschritten haben würde. Sodann halte ich es für misslich, irgend eine Literaturgeschichte, und wäre es auch nur, wie in unserm Falle, eine sehr specielle und engbegrenzte, zu schreiben, ohne alles zu kennen, durch eigene Anschauung zu kennen, was dabei zur Sprache kommen muss. Das Meiste zwar läge mir allerdings vor und kaum etwas von einiger Bedeutung kenne ich nur aus zweiter Hand. Der pedantische Enthusiasmus jedoch, mit dem ich früher der geringsten Broschüre nachjagte, will um so weniger aushalten, als der reelle Werth des Gesammelten zu den darauf verwendeten Mühen und Kosten in keinem Verhältniss zu stehen pflegt. So ist es denn gekommen dass, während ich früher nicht ruhte bis ich in den Besitz jeder mir bekannten Broschüre gelangt war, Manches jetzt mir nur aus zweiter Hand bekannt ist. Freilich könnte ich mir gleichwol zutrauen, mit einigem Beruf eine geschichtliche Darstellung zu geben. Da aber dieselbe ohnedem, wie bemerkt, an diesem Orte keine Stelle hätte finden können, so musste der Gedanke daran aufgegeben, oder wenigstens aufgeschoben werden.

Ich befolge daher auch jetzt das frühere System; ich gebe nämlich wesentlich bibliographische Notizen und füge nur hin

und wieder einige Bemerkungen bei. Aber auch wo dies geschieht muss ich, die Fülle des Stoffes und die mir hier gesteckten Grenzen berücksichtigend, des äussersten Lakonismus mich befleissigen. Die Urtheile müssen daher kurz und bündig sein; auf eine Begründung derselben kann ich mich hier unbedingt nicht einlassen. Ich bemerke aber Folgendes: ich gebe mein Urtheil nur dort ab, wo ich glaube das Recht zu haben meine Competenz zu behaupten und nur bei Arbeiten, die ich durch eigenes genaues Studium kenne. Auch erkläre ich mich ein für allemal bereit, jedes der hier abgegebenen Urtheile nöthigenfalls eingehend zu begründen und gegen Wen es auch sei zu vertheidigen. Da ich mich aber nicht für verpflichtet halte, über Alles, was ich selbst sehr gut kenne, mein Urtheil abzugeben, so werde ich über sehr Vieles einfach referiren und das Urtheil zurückhalten.

Um diejenigen, welche neben meiner auch Petzholdt's Bibliographie benützen, nicht irre zu führen, habe ich das frühere System aufgegeben und mit einem Sternchen die Schriften bezeichnet, die ich nicht selbst besitze und — was bei mir ganz dasselbe ist — nicht selbst eingesehen habe.

Dass ich bei der systematischen Anordnung Petzholdt gefolgt bin, wird hoffentlich gebilligt werden. Hin und wieder war es nicht leicht zu entscheiden, unter welcher Rubrik eine Schrift anzuführen sei; indessen hoffe ich auch hierin nicht viele und nicht erhebliche Fehler begangen zu haben. Wo sie mir bekannt waren habe ich die Preise beigefügt, es konnte dies aber zuweilen auch dort nicht geschehen, wo ich die Bücher selbst besitze. Bei italienischen Büchern sind die Originalpreise angegeben, welche in Deutschland vielleicht etwas erhöht werden dürften.

Schliesslich noch die Bemerkung, dass ich wissentlich auch nicht die geringste Broschüre und den kleinsten Artikel aus meiner Bibliographie weggelassen habe. Bei allem darauf verwendeten Fleisse kann mir freilich noch Manches unbekannt

geblieben sein. Im Interesse der Dante-Bibliographie, sowie auch in ihrem eigenen, richte ich an alle Verleger und Verfasser von Dante-Arbeiten die Bitte, mir entweder solche einzusenden, oder doch wenigstens Anzeige davon zu machen, damit die Bibliographie im nächsten Jahrbuch möglichst vollständig werden könne.

I. Allgemeines.

Collectanea und Bibliographisches.

1. Collectanea.

Baldacchini, Saverio: Prose. Napoli, Stamp. del Vaglio 1873—74. Vol. 3. 8.

Enthält: Vol. II, S. 21—50: Sulla Lettera di Frate Ilario del Corvo. — S. 50—78: Del Veltro allegorico dei Ghibellini. — S. 79—109: Del valore storico della Divina Commedia. — S. 110—26: Studii Danteschi in Germania. — S. 301—4: Zani de' Ferranti, Postille sulla Divina Commedia. — Vol. III, S. 117—22: Ozanam o della filosofia di Dante.

Buscaino, Alberto-Campo: Appendice agli Studj varj. Trapani: Tipogr. Modica-Romano, 1871. 8. 200 S.

Enthält: S. 81—106: La via di Dante per la piaggia diserta. Lettera all' illustrissimo sig. Cavaliere prof. Giuseppe Brambilla. — S. 124—28: Giunte e correzioni al "*piè fermo*".

In seinen, zuerst 1862, dann wieder 1867 in zweiter verbesserter Auflage herausgegebenen *Studj varj* hatte der Verf. (S. 135—67 und 440—75) eine ganz neue, sehr beachtenswerthe Erklärung der vielbesprochenen Stelle *Inf.* 1, 29. 30 veröffentlicht. In beiden hier erwähnten Artikel sucht er dieselbe näher zu begründen und zu vertheidigen. Gründlichkeit, Umsicht, philologische Gelehrsamkeit und Akribie zeichnen das Werk aus, welches weit mehr Beachtung verdient hätte, als es ihm bis dahin zutheil geworden.

Carducci, Giosuè: Studi letterari. — Dello svolgimento della letteratura nazionale. Delle Rime di Dante. Della varia fortuna di Dante. Musica e poesia nel mondo elegante italiano del secolo XIV. — Livorno: Vigo, 1874. kl. 8. VIII. 447 S. Preis L. 5, —

Die Abhandlung *Delle Rime di Dante* ist eine neue, umgearbeitete und um ein Drittel vermehrte Auflage der in dem Sammelwerk *Dante e il suo secolo* (Flor. 1865, S. 715—59) veröffentlichten Arbeit von Carducci. Die Abhandlung *Della varia fortuna di Dante* erschien zuerst in der *Nuova Antologia* (October-Heft 1866, März- und Mai-Heft 1867) und enthält eine geistvolle, aber literarisch dürftige Geschichte der *Divina Commedia* im

14. Jahrhundert. Auch die zwei andern Abhandlungen des Bandes sind nicht ohne Wichtigkeit für das Dante-Studium und das ganze Buch darf eine erfreuliche Bereicherung der Dante-Literatur genannt werden.

Fanfani, Pietro: I Diporti filologici, con altri opuscoli della materia medesima. Firenze: Tipogr. di G. Carnesecchi e figli, 1870. 8. 2 Bll. 335 S. Preis L. 4.

Am Schluss steht die Bemerkung: *Pubblicato il 20 di Febbraio del 1871.* Ueber den Text der *Commedia* handelt der II *Dialogo* (S. 78—91); auch sonst findet sich in diesem Buche Manches zur Erklärung der *Commedia.* Namentlich philologisch sehr bedeutend sollte das Buch in keiner Dante-Bibliothek fehlen.

Ferrazzi, Gius. Jacopo: Manuale Dantesco. Vol. IV. — Enciclopedia Dantesca. Bibliografia. Bassano: Tipogr. Sante Pozzato, 1871. 8. 3 Bll. 598 S. Preis L. 6.

Vol. V. Enciclopedia Dantesca. Bibliografia, Parte II. Aggiuntavi la Bibliografia Petrarchesca. Bassano: Tipogr. Sante Pozzato, 1877. 2 Bll. XXIV. 902 S. Preis L. 9.

Der erste Band dieses Werks erschien 1865; mit dem soeben veröffentlichten fünften soll es abgeschlossen sein. Es existirt hiervon eine Prachtausgabe in grösserm Format, wovon nur zwanzig Exemplare gedruckt wurden, die nicht in den Handel kamen.

Das Werk ist ein grossartiges Denkmal wahrhaft riesigen Sammlerfleisses. Eine Fülle bibliographischen, historischen, kritischen und exegetischen Stoffs wird hier geboten, wie man ihm sonst nirgends beisammen findet. Was den Werth der zwei letzten Bände noch wesentlich erhöht, sind die reichhaltigen Mittheilungen aus dem Inhalte von hunderten schwer zugänglichen oder ganz unzugänglichen Broschüren, Zeitungsartikeln u. dgl. Zwar ist die Anordnung etwas schwierig und man vermisst hin und wieder die bibliographische Genauigkeit. Man wird aber diese Mängel nicht hoch anschlagen dürfen, wenn man bedenkt, welche unendliche Fülle von Material hier gesammelt ist. Dass ein Einzelner dieses ganze Material vollkommen beherrschen könne halte ich für absolut unmöglich. Die Dante-Forschung ist dem Verfasser für seinen wahrhaft erstaunlichen Bienenfleiss zu höchstem Danke verpflichtet. Ferrazzi's Manuale ist eines jener Hülfsmittel, welche für jeden Dante-Forscher unbedingt unentbehrlich sind. Durch dasselbe nimmt Ferrazzi unter den lebenden italienischen Dante-Forschern unstreitig die erste Stelle ein. Keine Bibliothek, kein Verehrer Dante's, kein Freund der italienischen Sprache und Literatur sollte dies Werk unbeachtet lassen.

Vgl. "Blätter für literarische Unterhaltung", 1872. Nr. 12, S. 174.

Franciosi, Giovanni: Scritti Danteschi. Ora per la prima volta raccolti e notevolmente ritoccati dall' Autore, con giunta di cose inedite. Firenze: Successori Le Monnier, 1876. 12. 2 Bll. V. 338 S. Preis L. 4,—

Inhalt: S. III—V: A chi leggerà. — S. 1—17: Gregorio VII. giudicato da Dante (zuerst veröffentlicht Modena, 1869). — S. 19—43: Discorsi letti nel R. Liceo Muratori (zuerst Modena, 1870). — S. 45—166: Le Ragioni supreme dell' Istoria secondo la mente di Dante Alighieri (zuerst Modena, 1870). — S. 167—230: Dell' Evidenza Dantesca studiata nelle metafore, nelle similitudini e

ne' simboli (zuerst Modena, 1871). — S. 231—99: Appendice. Tavola di tutte le similitudini che occorrono nella Divina Commedia (zuerst Modena, 1871). — S. 301—36: Beatrice e l'anima del Poeta nelle ascensioni del pensiero e dell' affetto (neu). — S. 337—38: Indice.

Geistsprudelnde Abhandlungen im Dienste einer streng kirchlichen Richtung. Ueber die erste und dritte Abhandlung vgl. Jahrbuch, III, 512. Ueber die zweite und vierte siehe unten bei Anführung der Einzelausgaben. In der letzten Abhandlung will der Verfasser nachweisen dass Dante's Beatrice ist *"la visione intima dell' Artista, quella gentile creatura d'intelletto e d'amore, che del mondo fantastico dell' Allighieri è vita, specchio e sorriso"*.

Giuliani, Giambattista: Arte, Patria e Religione. Prose. Firenze: Successori Le Monnier, 1870. gr. 12. 2 Bll. VI. 467 S. Preis L. 4.

Enthält unter Anderm neun auf Dante bezügliche Abhandlungen, nämlich: I, S. 29—48: La Commedia di Dante Allighieri recata in dipinto da Carlo Vogel di Vogelstein. — II, S. 49—59: Dante Allighieri maestro ed esempio degli artisti. — III, S. 61—84: Delle benemerenze di Dante verso l'Italia e la civiltà. — IV, S. 85—128: Dante e i suoi Commentatori. — V, S. 147—60: Conclusione delle lezioni sulla Divina Commedia. — VI, S. 161—224: Il Vero e l'Arte nei Canti di Francesca da Rimini e del Conte Ugolino. — VII, S. 225—48: Il Veltro allegorico del Poema sacro. — VIII, S. 249—80: Dello studio di Dante nei ginnasii e nei licei d'Italia. — IX, S. 323—42: Nel sesto e primo festivo Centenario della nascita di Dante Allighieri. Allocuzioni.

Der Werth dieser Abhandlungen ist sehr verschieden; zum Theil sind sie wol eher rhetorische Exercitien als Bereicherungen der Dante-Wissenschaft. Im Allgemeinen sind diese Arbeiten sehr anregend und deren Lectüre in hohem Grade genussreich.

Hercolani, Conte Gaddi Ercolano: Vocabolario enciclopedico Dantesco. Saggio dell' Opera. Bologna: Società Tipografica dei Compositori. 1876. Gross hoch-4. XII. 64 S. u. 2 Bll. Preis L. 2, 50.

Soll ein grossartiger Commentar zu Dante's Werken in alphabetischer Anordnung werden. Das vorliegende Heft erweckt jedoch keine besonders grosse Erwartungen. Bei aller ermüdenden Weitschweifigkeit enthalten die Artikel, von unzähligen elementaren Notizen abgesehen, sachlich nicht eben viel mehr, als das viel concisere aber gewiss nicht weniger gründliche *Vocabolario Dantesco* unseres Blanc. Ob die Aufnahme dieses *Saggio* den Verfasser ermuthigen wird, das ganze Werk zu veröffentlichen, möchte ich an meinem Theile bezweifeln.

Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft. Dritter Band. Mit einer photographischen Tafel und einem Plan von Rom. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1871. gr. 8. 3 Bll. 545 S. Preis 9 Mk.

Enthält dreizehn längere oder kürzere Abhandlungen, von elf Verfassern herrührend; ausserdem Nekrologe, Bibliographie, Berichte u. s. w. Näher den Inhalt anzugeben scheint hier überflüssig. Ein kritischer Urtheil über den Werth des Bandes würde allzu sehr einem Urtheile in eigener Sache gleichen.

Cfr. Th. Paur in den "Blättern für literarische Unterhaltung", 1871, Nr. 45. S. 703—9.

Paur, Theodor: Zur Literatur- und Kulturgeschichte. Aufsätze und Vorträge. Leipzig: Leuckart, 1876. kl. 8. VI. 531 S. Preis 8 Mk.

Enthält zwei geist- und werthvolle Aufsätze über Dante, nämlich: S. 1—17: Zur Säkularfeier Dante's (zuerst erschienen im "Neuen Lausitzischen Magazin", 1865), und S. 403—79: Dante, Milton und Klopstock (zuerst im Neisser Schulprogramm für 1847).

Ich erlaube mir hier den, bereits anderwärts ausgesprochenen Wunsch wieder zu äussern, es möchte der Verfasser diese zwei Arbeiten in der in Aussicht gestellten Sammlung seiner speciellen Arbeiten über Dante wieder abdrucken lassen. Möchte sodann die versprochene Sammlung nicht zu lange auf sich warten lassen! Sie wird eine erfreuliche Bereicherung unserer deutschen Dante-Literatur werden.

***Rosmini**: Pensieri trascelti dalle opere di A. Rosmini, ordinati e annotati da P. Perez. Intra, Bertolotti, 1873. 8.

Der zweite Band enthält: S. 251—63: Della dottrina politica di Dante. — S. 268—79: Della dottrina ideologica di Dante. — S. 279—88: Della dottrina teologica di Dante.

Todeschini, Giuseppe: Scritti su Dante. Raccolti da Bartolommeo Bressan. Vicenza: Tipogr. Reale Gir. Burato, 1872. 2 Vol. kl. 8. 2 Bll. XXXV. 470 S. u. 2 Bll. 440 S. Preis L. 6, 50.

Eine nach dem Tode des Verfassers von seinem Schüler Bressan veranstaltete Gesammtausgabe seiner Arbeiten über Dante. Die zwei Bände enthalten:

Band I, S. I—XXXV: Ein Aufsatz des Herausgebers: "Della vita e degli scritti di Giuseppe Todeschini." — S. 1—114: Dell' ordinamento morale dell' Inferno di Dante (zwei Theile, der erste 10, der zweite 11 Capitel umfassend; nebst Dedication an Se. Maj. den König Johann von Sachsen). — S. 115—26: Di alcune opinioni manifestate dal prof. Serafino Rafaele Minich sui varii sensi della Divina Commedia. — S. 127—49: Di parecchie mende e contraddizioni che si riscontrano nella Divina Commedia. — S. 151—69: Del Veltro allegorico della Divina Commedia e del tempo in cui furono scritti i versi 101—5 del Canto I. dell' Inferno che vi si riferiscono. — S. 171—210: Di Carlo Martello Re titolare di Ungheria e della corrispondenza fra questo principe e Dante Allighieri. — S. 211—59: Del Conte Alessandro da Romena e di qualche altra cosa in opposizione ad alcune sentenze di Carlo Troya. — S. 261—387: Osservazioni e censure alla Vita di Dante scritta dal Conte Cesare Balbo ed annotata da Emmanuele Rocco. — S. 389—468: Due lettere critiche sul caso di Giulietta e Romeo e sopra alcuni versi del Canto VI. del Purgatorio. — S. 469—70: Indice del volume primo.

Band II. S. 1—100: Osservazioni critiche sul testo della Vita Nuova pubblicato in Livorno nel 1843 da Alessandro Torri. (Beigefügt ist S. 101—5 ein Briefwechsel zwischen Todeschini und Witte aus dem J. 1854.) — S. 107—86: Postille al Convito dell' Allighieri pubblicato in Modena nel 1831 con note critiche e dichiarative da Fortunato-Cavazzoni Pederzini. (Mit *Appendice*, S. 187—224, enthaltend Briefwechsel des Verfassers mit Torri, Pederzini und Witte.) — S. 225—99: Interpretazione di tre luoghi dell' Inferno di Dante e difesa della medesima. (Die *tre luoghi* sind: *Inf.* IV, 69. XI, 21. XVIII, 9.) — S. 301—12:

Commento del verso 50, o più veramente della voce *Caorsa* nel Canto XI dell' Inferno. — S. 313—23: Sulla retta intelligenza del terzo e quarto ternario del canto XXV del Paradiso. — S. 325—42: Se al viaggio poetico di Dante debba assegnarsi l'anno 1300, ovvero l'anno 1301. — S. 343—438: Altre Chiose ed illustrazioni della Divina Commedia. — S. 439—40: Indice del Volume secondo.

Es bedarf wohl nicht erst der Bemerkung, dass der Werth der hier gesammelten Arbeiten sehr verschieden ist. Doch stehe ich nicht an, dieses Werk für eine der hervorragendsten und bedeutendsten Publicationen zu erklären, welche die Dante-Bibliographie unseres Zeitraumes zu verzeichnen hat.

Vgl. *Morsolin, im *Archivio Storico*, 1875. Vol. XXI. S. 499—507. Ferrazzi, V, 156 fg. und öfters.

---

2. Bibliographisches.

***Baldacchini, Saverio**: Studii Danteschi in Germania. Hartwig Floto. Enth. in dessen *Prose*. Napoli: Vaglio, 1873. II, 110—26.

Cfr. Ferrazzi, V. 9 fg.

Barlow: Opere Dantesche del Cavaliere Dottore Enrico Clark Barlow. M. D., F. G. S. gr. 8. 8 S.

Am Ende: "Newington Butts, Surrey, il 12 Maggio 1872".

***Barlow, H. C.** On the Vernon Dante, with other Dissertations. London: William & Norgate, 1870. 8.

Scheint ein Abdruck eines Artikels in Nr. 2210 vom 5. März 1870 des "Athenaeum".

***Barlow, H. C.** The Dante de' XX. Enth. im "Athenaeum", Nr. 2226 vom 25. Juni 1870 u. Nr. 2315 vom 9. März 1872.

ten Brink, Bernhard: Dante. Enth. im "Theologischen Literaturblatt" von Prof. Dr. F. H. Reusch. Bonn: A. Henry, 1871. hoch 4. Nr. 4. S. 128—38.

Eine der ausführlichsten, im Ganzen wohlwollende und anerkennende Recension meines (1869 erschienenen) Erstlingswerks über Dante. Ich enthalte mich jeder Bemerkung darüber; nur ein paar Rathschläge erlaube ich mir dem Herrn Recensenten zu ertheilen. Erstens, er möchte sich in Zukunft ein klein wenig besinnen, bevor er Jemandem den Vorwurf macht, "dass ihm ein selbständiges Studium der mittelalterlichen Theologie und Philosophie fremd" sei. Es könnte ihm sonst leicht abermals der Spass passiren, dass Derjenige, gegen den er, der Philologe, solchen Vorwurf erhebt, zufällig ein Theologe von Fach wäre, ja sogar ein theologischer Schriftsteller, der sich "als einen wissenschaftlich sehr gebildeten und in der Theologie und Philosophie und deren Literatur gründlich unterrichteten Mann" selbst in den Augen seiner Gegner ausgewiesen hätte (vgl. Zimmermann's "Theol. Literaturblatt", Darmstadt 1868. Nr. 51, S. 305). Der zweite Rathschlag ist, Hr. ten Brink möchte in Zukunft ein Buch, wenigstens flüchtig, durchlesen, bevor er es recensirt.

Hätte er nämlich einen Blick auf S. 506 meines Buchs geworfen, so würde er sich die Bemerkung: "Scartazzini scheint von der vielverbreiteten Meinung auszugehn, dass Alles, was im ersten Gesang in allegorischer Form erzählt wird, in Wirklichkeit im Jahre 1300 geschehen sein müsse" und sein langes Gerede darüber jedenfalls erspart haben. War ich es gerade, der gegen jene "vielverbreitete Ansicht" eifrig polemisirte! Wenn sodann Hr. ten Brink von ultramontanem Standtpunkte aus gegen meinen religiösen Standtpunkt zu Felde zieht, so habe ich selbstverständlich darüber kein Wort zu verlieren.

***Condò, Bruno**: Letttere intorno alle note di Gregorio di Siena sopra l'Inferno di Dante Alighieri edite per cura di Giacinto de Pamphilis. Marsiglia 1873. 8. 22 S.

***Dante-Studien.** Zu Karl Witte's sechzigjährigem juristischen Doctor-Jubiläum. Enth. in der Beilage zur "Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1876. gr. 4. Nr. 233. S. 3569—70.

Fanfani, Pietro: La Bibliografia, con parecchi Documenti ed alcune cose-relle in versi. Firenze-Roma: Tipogr. Cenniniana, 1874. gr. 8. XV. 276 S. Preis L. 4, 50.

Erstattet unter Anderem erschöpfenden Bericht über sämmtliche Dante-Arbeiten des Verfassers. Das Buch ist ein *Unicum*, vielleicht die sonderbarste Arbeit, die jemals gedruckt worden. Man hat nicht ganz ohne Grund Fanfani den Vorwurf gemacht, dass er "mit anderer Leute inhaltlosen Briefen seine Bogen fülle". Das Sonderbarste dabei ist, dass die Briefe ohne Autorisation, ja ohne Vorwissen der Autoren veröffentlicht wurden. Wenigstens was meine, in diesem Buche abgedruckten Briefe anlangt, ist dies der Fall. Das Buch wäre wohl besser vorläufig ungedruckt geblieben.

Kertbeny, K. M. Dante in der ungarischen Literatur. [Separat-Abdruck aus dem "Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft." Leipzig 1867. F. A. Brockhaus. Erster Band.] Berlin: "Post", Actien-Gesellschaft. 1873. gr. 8. 16 S.

Unveränderter Abdruck aus "Jahrbuch", I, 127—44.

Köhler, Reinhold: Dante secondo la tradizione e i Novellatori. Ricerche di Giovanni Papanti. Enthalten im "Jahrbuch für romanische und englische Literatur." Neue Folge, II. 1875. gr 8. S. 423—36.

Bibliographisch werthvoll.

***Lang, Wilhelm**: Dante-Literatur in Deutschland. Enth. in: "Im Neuen Reich." Wochenschrift für das Leben des deutschen Volks in Staat, Wissenschaft und Kunst. Herausg. von A. Dove. 1872. I, 9. Leipzig: Hirzel, gr. 8. S. 321—32.

Melandri, P. Giuseppe: Intorno allo studio dei Padri della Compagnia di Gesù nelle opere di Dante Alighieri. Lettera al Rev. Sig. D. Antonio Donati, Custode della Biblioteca Alessandrina. [Estratto dagli Opuscoli Religiosi, Letterarj e Morali. Serie III, fasc. 8—13.] Modena: Tip. Gaddi già Soliani, 1871. 8. 2 Bll. 144 S. Preis L. 4, —

Revue sämmtlicher jesuitischer Schriftsteller, welche, sei es

ex professo sei es gelegentlich, über Dante geschrieben haben, vom Cardinal Bellarmin bis herab auf Melandri selbst.
Cfr. Ferrazzi, V, 145—50.

Montanari, Ignazio: Sul Commento dell' Arciprete Bennassuti. Enth. im *Giornale Arcadico*. Nuova Serie. Vol. LXIII. 1870. S. 200—21.

***Pardi, Carmelo**: I Commentatori di Dante. Enth. im *L'Arte*. Anno II. Nr. 20. 15. Oct. 1870.

Paur, Theodor: Zur italienischen Literatur. Enth. in den "Blättern für literarische Unterhaltung", herausg. von Rudolf Gottschall. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1870. gr. 4. Nr. 30, S. 465—70.

Bespricht die Dante-Arbeiten von A. Busson und den zweiten Band des Dante-Jahrbuchs.

Paur, Theodor: Zur Dante-Literatur. Enth. in den "Blättern für literarische Unterhaltung" u. s. w. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1871. gr. 4. Nr. 12, S. 184—87; Nr. 13, S. 202—6; Nr. 45, S. 705—9. 1872. Nr. 49, S. 763—66.

Bespricht die Dante-Arbeiten von Scartazzini, Delff, Kraszewski, Baron, Notter, Pfleiderer, den dritten Band des Dante-Jahrbuchs u. s. w.

Paur, Theodor: Zur Dante-Literatur in Deutschland. Enthalten in den "Blättern für literarische Unterhaltung" u. s. w. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1877. gr. 4. Nr. 23, S. 364—66.

Bespricht die Dante-Uebersetzungen von Streckfuss-Pfleiderer, Bartsch und Witte.

***Petzholdt, Julius**: Die Bibliothek der deutschen Dante-Gesellschaft in Dresden. Enth. in dessen "Neuem Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft". Dresden: Schönfeld, 1870. gr. 8. Heft 4, S. 143—44; Heft 6, S. 211—12; Heft 12, S. 400. — 1871. Heft 5. 6, S. 214; Heft 9, S. 306. — 1872. Heft 1, S. 48; Heft 7, S. 256; Heft 12, S. 400. — 1873. Heft 6, S. 216. — 1874. Heft 6, S. 211—12. — 1875. Heft 8. 9, S. 303—4. —

Petzholdt, Julius: Bibliographia Dantea ab anno MDCCCLXV. inchoata. Accedit Conspectus Tabularum Divinam Comoediam vel calamo vel penicillo adhibitis illustrantium. Dresdae: Schœnfeld, 1872. gr. 8. VI. 90 S. Preis 3 Mk.

Petzholdt, Julius: Bibliographia Dantea ab anno MDCCCLXV. inchoata, accedente Conspectu Tabularum Divinam Comoediam vel stilo vel calamo vel penicillo adhibitis illustrantium. Nova editio Supplemento aucta. Dresdae: Schœnfeld, 1876. gr. 8. VI. 90 S. 2 Bll. 32 S. Preis Mk. 4, 50.

Das *Supplementum* auch separat u. d. T.: *Supplementum Bibliographiae Danteae ab anno MDCCCLXV. inchoatae editit* Julius Petzholdt. Dresdae: Schœnfeld, 1876. gr. 8. 2 Bll. 32 S. Preis Mk. 1, 50.

Petzholdt, Julius: Supplementum Bibliographiae Danteae ab anno MDCCCLXV. inchoatae. Accessio opusculi anno MDCCCLXXVI. typis expressi prima.

Enth. in dessen "Neuem Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft." Dresden: Schönfeld, 1877. gr. 8. Heft 3. S. 86—91.

Reumont, A. v.: Dante-Literatur. Enth. in der "Literarischen Rundschau". Aachen, 1876. 4. Nr. 4, S. 131—137.

Betrifft meine Ausgabe und Commentar der *Divina Commedia* und Witte's Ausgabe des *Vita Nuova*.

In einem ultramontanen Winkelblättchen eine unfreundliche Besprechung meiner mühevollen Arbeit zu finden, konnte mich nicht im Geringsten befremden; dass aber ein Reumont, er der Erste und er der Einzige, sich dazu hergeben würde eine solche Arbeit zu bekritteln, das hatte ich nicht erwartet. Zu einer weitern Berücksichtigung jenes Geredes gebe ich mich selbstverständlich nicht her.

Scartazzini, J. A.: Dante Alighieri in Spanien. Enth. im "Magazin für die Literatur des Auslandes". Berlin: Dümmler, 1870. gr. 4. Nr. 52, S. 745—46.

Scartazzini, J. A.: I recenti Studii Danteschi in Germania. Enth. in der "Nuova Antologia di Scienze, Lettere ed Arti." Firenze 1871. Vol. XVII, fascicolo 7. Luglio 1871. gr. 8. S. 511—35.

Scartazzini, J. A.: Dante und die deutsche Philosophie. Enth. im "Magazin für die Literatur des Auslandes". Berlin: Dümmler, 1871. gr. 4. Nr. 37, S. 517—19.

Scartazzini, J. A.: Italienischer Humbug auf dem Felde der Dante-Literatur. Enth. im "Magazin für die Literatur des Auslandes". 1873. Nr. 34, S. 498—500.

Scartazzini, J. A.: Dante's Vita Nuova. Enth. in der "Beilage zur Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1873. gr. 4. Nr. 250, S. 3806—8.

Scartazzini, J. A.: Umschau auf dem Gebiete der gesammten neuesten Dante-Literatur. Enth. im "Magazin für die Literatur des Auslandes". 1874. Nr. 1—3, S. 5—6. 24—25. 38—40.

Scartazzini, J. A.: Kannegiesser's Dante-Uebersetzung. Enth. in der "Beilage zur Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1873. gr. 4. Nr. 185, S. 2839—41.

Scartazzini, J. A.: Scaramuzza's Illustrationen zur Divina Commedia. Enth. in der "Beilage zur Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1876. gr. 4. Nr. 201, S. 3089—91.

Scartazzini, J. A.: Illustrazioni sulla Divina Commedia del Prof. Scaramuzza. Enth. in: "Il Borghini. Giornale di filologia e di Lettere italiane". Anno III. Firenze 1876. gr. 8. Nr. 4, S. 62—63.

Scartazzini, J. A.: Nachtrag zu Petzholdt's Bibliographia Dantea. Enth. in Petzholdt's "Neuem Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft". Dresden: Schönfeld, 1876. Heft 11. und 12, S. 340—44. 372—81.

Scartazzini, J. A.: Dante-Literatur im Jahre 1876. Enth. im "Magazin für die Literatur des Auslandes". Berlin: Dümmler, 1877. gr. 4. Nr. 7—9, S. 94—95. 108—10. 121—23.

Scartazzini, J. A.: Dante in Germania. Enth. in der "Rivista Internazionale Britannica-Germanica-Slava ecc. di Scienze-Lettere-Arti". Anno 1876—77. Firenze: Tip. della Gazzetta d'Italia. gr. hoch 4. S. 367—71; 390—94; 484—86; 518—20; 547—51; 581—84; 612—14; 659—61; 680—83; 712—15; 752—56; 788—96; 801—11.

Die erste annähernd vollständige Geschichte der gesammten deutschen Dante-Literatur von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart. Das hier Verzeichnete reicht bis zum Jahre 1865. Der fünfte Abschnitt, die deutsche Dante-Literatur der letzten zehn Jahre umfassend, erscheint demnächst in der mit der *Rivista Internazionale* vereinigten *Rivista Europea*. Der zweite, bibliographische Theil der umfassenden Arbeit wird in der *Rivista* nicht abgedruckt werden. Dagegen erscheint das Werk in Buchform in einer neuen verbesserten und vermehrten Auflage, woselbst auch der zweite Theil seinen Platz finden wird. Schon ist der Druck weit fortgeschritten und wird das Werk Ende 1877 zur Ausgabe gelangen. (Siehe die Anzeige am Schlusse der Bibliographie.)

***Treitz**: Studien über Dante's Commentatoren und Biographen aus dem Nachlasse des Prof. Dr. W. Treitz in Marburg. Enth. in Petzholdt's "Neuem Anzeiger f. Bibliographie u. Bibliothekwissenschaft". Dresden: Schönfeld, 1870. gr. 8. Heft 7, S. 224—29.

Witte, Karl: Dante Alighieri, seine Zeit sein Leben und seine Werke. Von Joh. And. Scartazzini. Enth. in der "Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1870. gr. 4. Nr. 136, S. 2162—64.

Witte, Karl: Scartazzini's Ausgabe der Divina Commedia. Enth. in der "Beilage zur Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1875. gr. 4. Nr. 229, S. 2601—2.

Bespricht ausser meiner Ausgabe Giuliani's weiter unten anzuführende Ausgabe des *Convito*.

Witte, Karl: Dante's Göttliche Komödie in deutschen Terzinen. Enth. in der "Beilage zur Allgemeinen Zeitung". Augsburg 1877. gr. 4. Nr. 7. 8, S. 93—94, 102—3.

Bespricht hauptsächlich Bartsch's Uebersetzung.

(Verschiedene Cataloge, welche Dantiana enthalten, glaube ich nicht registriren zu sollen, da sie doch kaum zur Dante-Literatur gehören. Einige findet man bei Petzholdt verzeichnet.)

II. Besonderes.

1. Schriften über Dante's Leben und Werke.

(Historisches, Kritisches, Poetisches.)

a. Historisches und Kritisches.

***Alizeri, Federigo**: Nella Festa commemorativa di Dante Alighieri cele-

brata dal Regio Liceo Cristoforo Colombo il XVII Marzo MDCCCLXXI, Orazione. Genova: Tipogr. Sordo-muti, 1871. 8. S. 13.
(Estratto dal Giornale *La Scuola e la famiglia.*)

Ambrosoli, Francesco: Manuale della letteratura italiana. Quarta edizione, ricorretta ed accresciuta dall' Autore. Quattro Volumi. Firenze: Barbéra, 1870. kl. 8. Preis L. 12.
Band I. S. 65—166 enthält: Dante Allighieri.

Ampère, G. G.: Il Viaggio Dantesco. La Poesia greca in Grecia. Traduzione di E. Della Latta. Firenze: Successori Le Monnier, 1870. kl. 16. XI. 418 S. Preis L. 2.

D'Ancona, Alessandro: I precursori di Dante. Lettura fatta al Circolo filologico di Firenze il 18 Maggio 1874. Firenze: G. C. Sansoni, editore, 1874. kl. 8. 114 S. Preis L. 1, 50.
Eine gründliche und werthvolle Arbeit. Behandelt zuerst die vorchristlichen Sagen, insbesondere die griechischen und römischen; hierauf die Legenden und Visionen der ersten Jahrhunderte der christlichen Kirche, namentlich aber die mittelalterlichen, welche in contemplative, politische und poetische eingetheilt werden.
Cfr. *Nuova Antologia*, Vol. XXVII (Nov. 1874). S. 768.

***Balbo, Cesare**: Vita di Dante Alighieri. Torino: Tipogr. dell' Oratorio, 1875. 2 Vol. 16.
Gehört zur *Biblioteca della Gioventù Italiana.*

Barlow, Enrico C.: Dante Alighieri nella Valle Lagarina. Traduzione di Guglielmo Guiscardi. Napoli: Tip. del Fibreno, 1871. 8. 2 Bll. 16 S.
Das Original ist enthalten in der Broschüre des Verfassers: *On the Vernon Dante, with other Dissertations.* London: Williams & Norgate, 1870. (Siehe oben.)

Barlow, H. C.: Dante at the Castle of Lizzana. Enth. im "Athenäum", Nr. 2230. 23. Juli 1870.

***Barlow, H. C.** Dante Allighieri. Enth. im "Lambeth Magazine", October 1871. Nr. 9.
Kurze Biographie des Dichters. Cfr. "L'Italia Nuova", Nr. 388, 12. October 1871. "Builder" vom 18. November 1871.

***Barlow, H. C.**: Dante at Naples. Enth. im „Athenäum", 4. April 1874.

***Barlow, H. C.**: Dante and Michelangelo. Printed in commemoration of the fourth Centenary festival of the Migthy master, March 6, 1875. (From "The Builder" of March 20, with additions.)

***Bartolini, Antonio**: La Battaglia di Campaldino. Racconto dedotto dalle Cronache dell' ultimo periodo del secolo XIII con note istoriche. Firenze: Tipogr. del Vocabolario, 1876. 2 Vol. 8.

Baur, G. A. L.: Zur Feier des Reformationsfestes und des Uebergangs des Rectorats auf D. Adolf Schmidt ladet hiermit ein der Rector der Universität D. Hermann Brockhaus durch den designirten Dekan der theo-

logischen Facultät D. Gustav Adolf Ludwig Baur. Boetius und Dante. Leipzig: Al. Edelmann, 1873. 4. 2 Bll. 44 S. Preis Mk. 1, 50. Völlig werthlos.

*Bennassuti, Luigi: Dante e i Papi. Omaggio all' Episcopato cattolico raccolto in Roma nel Concilio ecumenico Vaticano. Padova: Tipogr. del Seminario, 1870. 8. 12 S.

*Bergmann, F. G.: Les prétendues Maitresses de Dante. [Extrait du Bulletin de la Société littéraire de Strasbourg. Vol. IV, p. 306—77.] Strasbourg: Impr. de la Veuve Berger-Levrault, 1870. 8. 72 S.

Bergmann, F. G.: Le pretese amate di Dante. Enth. in: "Il Propugnatore. Studii filologici, storici e bibliografici in Appendice alla Collezione di Opere inedite o rare". Bologna: G. Romagnoli, 1870. gr. 8. Vol. III. P. II. S. 225—53. Vol. IV. P. I. S. 79—103. 317—32.

Uebersetzung der vorigen Schrift besorgt durch G. Pitrè.

*Bertolacci, L.: La Cattedra Dantesca in Ravenna. Enth. in: "L'Emulazione. Giornale di Scienze, Lettere ed Arti, Industria e Commercio". Anno I. Vol. I. Nr. 5. Lucca: Tipogr. Benedini, 15. Aprile 1875.

*Besi, A. e Bagatta, F.: Della necessità di tornare allo studio di Dante. Aggiuntavi una interpretazione di un documento e di un passo. Venezia: Tipogr. Merlo, 1874. 4. 24 S.

*Boccaccio, Giovanni: Novelle scelte, purgate ed annotate da Celestino Durando. Vol. II. che contiene in fine la Vita di Dante del medesimo Autore. Torino: Tipogr. dell' Oratorio di S. Francesco di Sales, 1870. 32. 264 S. Preis L. 0, 80.

*Burckhardt, Jacopo: La civiltà del secolo del Rinascimento in Italia. Traduzione del prof. Valbusa. Firenze: Sansoni. 1876, 2 Vol. 8.

Cfr. Ferrazzi, V, 161—63.

Burckhardt, Jacob: Die Cultur der Renaissance in Italien. Ein Versuch. Dritte Auflage besorgt von Ludwig Geiger. Erster Band. Leipzig: Verlag von E. A. Seemann, 1877. gr. 8. XII. 362 S. Preis Mk. 4, 50.

Das Gründlichste und Geistvollste, das je über den Gegenstand geschrieben worden, ein classisches Werk im besten Sinne des Wortes. Auffallenderweise hat es noch kein Dante-Bibliograph verzeichnet, kein Dante-Forscher scheint es noch benützt zu haben. Und doch ist dieses Buch eines der wichtigsten und unentbehrlichsten Hülfsmittel zum Studium der Zeit und der Werke des Dichters. In keiner auch noch so bescheidenen Dante-Bibliothek sollte es fehlen, kein Dante-Forscher sollte es unberücksichtigt lassen.

Die erste Auflage erschien 1860; die zweite 1869; der zweite und letzte Band der dritten, wesentlich vermehrten Auflage soll Ende 1877 ausgegeben werden.

Cfr. Scartazzini in der "Rivista Europea—Rivista Internazionale". Anno VIII. Vol. II. Fasc. V. (16 Giugno 1877). S. 970—75.

*Capponi, Gino: Storia della Repubblica di Firenze. Firenze: Barbéra, 1875. 2 Vol. gr. 8. Preis L. 20, —

Capponi, Gino: Storia della Repubblica di Firenze. Seconda edizione rivista dall' Autore. Firenze: Barbéra, 1876. 3 Vol. kl. 8. XIX. 442, XVI. 566, XIV. 459 S. Preis L. 12, —

Speciell über Dante: Bd. I, S. 165—82; aber auch sonst für die Zeitgeschichte höchst wichtig obwohl auf keiner sichern kritischen Basis ruhend.

***Capponi, Gino**: Geschichte der florentinischen Republik. Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Hans Dütschke. Leipzig: T. O. Weigel, 1876. 2 Bde. gr. 8. X. 463, IV. 444 S. Preis Mk. 18, —

Capranica, Luigi: Racconti. L'amore di Dante. — Sopra una tomba. — La festa della Maria. Milano: Treves, 1877. 16. 266 S. Preis L. 2.

Carriere, Moritz: Die Kunst im Zusammenhang der Culturentwickelung und die Ideale der Menschheit. Band III. Das Mittelalter. Abth. II. Auch u. d. T.: Das europäische Mittelalter in Dichtung, Kunst und Wissenschaft. Ein Beitrag zur Geschichte des menschlichen Geistes. Zweite, neu durchgesehene Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1872. gr. 8. XIII. 544 S. Preis Mk. 13 (Preis des ganzen Werkes, 5 Bde. Mk. 55).

Speciell über Dante handelt S. 421—55. Auch sonst höchst wichtig für das Studium des Dichters und seiner Zeit.

***Circolo** spiritico per la nuova Redenzione, residente in Siena. Siena: Tipogr. Lazzeri, 1876. 16. 26 S.

Enth. u. A.: Un discorso di Dante Alighieri sulla missione per la nuova Redenzione.

***Conti, Romolo**: Della scoperta delle Ossa di Dante. Relazione con documenti per cura del Municipio di Ravenna. Ravenna: Tipogr. Angeletti, 1871. 4. 30. LXXII S. mit 4 Tafeln.

Croce, Enrico: Dante speciale. Enth. in der "Rivista Europea", 1876. Februarheft, S. 496—500.

Untersucht den Grund, wesshalb Dante in die Zunft der Apotheker eintrat und glaubt ihn darin zu finden, dass zu seiner Zeit die Apotheker zugleich Buchhändler waren, wesshalb Dante in ihre Zunft eingetreten sei um Gelegenheit zu finden, seine Studien fortzusetzen. Die Gründe, welche der Verfasser für seine Ansicht anführt, sind sehr plausibel und diese selbst geistreich und vielleicht auch richtig.

***Daniel, Eduardus**: De Dante Theologo Thesim proponebat Facultati Theologiae Aquensi E. D. — [Faculté de Théologie d'Aix.] Dante et ses Doctrines théologiques contenues dans la Divine Comédie. Thèse pour le Doctorat par Edouard Daniel. Antibes: Marchand, 1873. gr. 8. 4 Bll. 315 S.

Von Petzholdt so angeführt. Scheint mir identisch zu sein mit der unter den Erläuterungsschriften zur Divina Commedia zu registrirenden Arbeit des Verfassers.

Dauphin, Henri: Vie du Dante. Analyse de la Divine Comédie. Paris: Durand et Lauriel. [Amiens, Prévost-Allo.] 1870. 8. 255 S.

Demattio, Fortunato: Le Lettere in Italia prima di Dante. Con un' Appendice sui varii accidenti subiti dalle diverse forme del verbo italiano.

Innsbruck: Libreria Accademica Wagner. Verona: H. F. Münster, coeditore, 1871. gr. 8. VII. 228 S. Preis Mk. 3, 20.

Schamloses Plagiat. Dafür ein Paar Belege; Was S. 30—36 über Sordello gesagt wird, ist eine Uebersetzung aus *Fauriel, Dante et les origines* etc. I, 504 fg. S. 116 u. 117 sind eine wörtliche Uebersetzung aus meinem Dante Aligh., S. 28—30. Und doch hat Hr. Demattio die Naivetät, diese gestohlene Waare seinen Lesern als sein geistiges Eigenthum zu präsentiren! Auf Verlangen stehen noch mehr Belege zur Verfügung.

Derichsweiler, Hermann: Das politische System Dante's. Separatdruck. Gebweiler: Verlag von J. Bolze, 1874. gr. 8. 2 Bll. 79 S. Preis Mk. 2. (So habe ich es bezahlt; Petzholdt gibt an Mk. 2, 25.)

In der Einleitung, S. 1—6, werden die alten, längst widerlegten Argumente für die späte Abfassungszeit des *De Monarchia* wieder aufgewärmt. Hierauf: I. Der Universalstaat des Mittelalters, S. 7—20. — II. Das Parteiwesen in Italien, S. 21—34. — III. Das Buch von der Monarchie, S. 35—79.

***Dora d'Istria**: Pellegrinaggio alla tomba di Dante. Enth. in: "La Gréce". Athen 1870.

***Étienne, L.**: Dante Alighieri. Enth. in dessen: Histoire de la Littér. ital. Paris: Hachette, 1875. 8.

Fattori, Ettore: Michelangelo e Dante. Studio. Firenze: M. Cellini e C., 1875. kl. 8. 3 Bll. 206 S. Preis L. 2. (Nur in 200 Exemplaren gedruckt.)

***Ferrari, Emilio**: Ricordi storici di Castelnuovo di Magna. Firenze: M. Cellini e C., 1870. 8.

Handelt von dem durch Dante zwischen dem Bischof von Luni und den Malaspina abgeschlossenen Frieden.

Feuerlein, Emil: Dante und die beiden Confessionen. Enth. in der "Historischen Zeitschrift", herausgegeben von Heinrich von Sybel. Bd. XXIV. Heft 1. (XV. Jahrg. 1873. Heft 1.) München: Oldenbourg, gr. 8. S. 31—67.

Befasst sich mit der Frage nach dem Verhältniss Dante's zur römischen und lutherischen Kirche.

Fornacciari, Raffaello: Disegno storico della Letteratura italiana. Firenze: Sansoni, 1875. 8.

Speciell über Dante handelt Lezione III, S. 23—37.

Fornacciari, Raffaello: Dichiarazione ed Esempi in appendice al Disegno Storico. Firenze: Sansoni, 1876. 8.

Ueber Dante S. 27—67.

Franciosi, Giovanni: I primi Poeti d'Amore, o del nascimento della poesia volgare in Italia. Discorso. Modena: L. Gaddi, 1871. gr. hoch 4. 16 S. Preis L. 1, —

Gaiter, Luigi: Il dialetto di Verona nel secolo di Dante. Enth. in: "Il Propugnatore. Studii filologici, storici e bibliografici" ecc. Anno VI. Vol. VI. P. I. Bologna: Romagnoli, 1873. gr. 8. Fasc. III, S. 281—324.

Gargani, G.: Il volgar patrio e la casa di Dante Alighieri in Firenze per

una scrittura notarile del 1360. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Anno II. Vol. II. P. III. Bologna: Romagnoli, 1870. gr. 8. Fasc. V. VI, S. 181—220.

Gebhart, Émile: De l'Italie. Essais de critique et d'histoire. Paris: Hachette, 1876. kl. 8.

Enthält: S. 72—107: Dante, Savonarola, Michel-Ange.

***Giuliani, Giambattista**: Dante e il vivente linguaggio toscano. Discorso letto nell' adunanza della R. Accademia della Crusca il 15. di settembre 1872, Firenze: Stamperia Reale. 1872. 4. 27 S.

Diese Rede ist auch abgedruckt in der Zeitschrift: "Il Propugnatore" ecc. A. V. P. II. (1872), S. 157—79 und in des Verfassers Sammelwerk: "Moralità e poesia del vivente linguaggio della Toscana". III Ediz. Firenze: Successori Le Monnier, 1873. kl. 8.

Giuliani, Giambattista: Dante e Manzoni. Enth. in der "Gazzetta d'Italia" vom 28. Mai 1873.

Gozzi, Gaspare: L'Osservatore. Coll' aggiunta della Difesa di Dante e di una prefazione biografico-critica. Milano: Ed. Sonzogno, 1874. kl. 8. 2 Vol. 372, 322 S. Preis L. 2.

Bildet die Nr. 23 und 24 der "Biblioteca classica economica".

Grimm, Hermann: Fünfzehn Essays. Zweite vermehrte Auflage der Neuen Essays etc. Berlin: Dümmler, 1874. gr. 8. IV. 448 S. Preis Mk. 7, 50.

Enthält: S. 382—425 Dante und die letzten Kämpfe in Italien.

Grion, Giusto: Cangrande amico di Dante. Enth. in: Il "Propugnatore" u. s. w. Anno IV. Vol. IV. P. II. Bologna: Romagnoli, 1871. gr. 8. S. 395—427.

Gunning, J. H. (Jr.): Dante Alighieri. Eine Studie. Amsterdam: Höveker & Zoon, 1870. 8. 3 Bl. XII. 148 S. Preis Mk. 4, 50.

Inhalt: Widmungsschreiben an Dr. Hacke van Mijnden, S. I—XII. I: Inleiding, S. 1—5. — II: De Middeleeuwen, S. 6—24. — III: Italie in de Middeleeuwen, S. 25—30. — IV: Florence en Dante's leven, S. 31—37. — V: Dante's Overtuiging, S. 38—50. — VI: De divina Commedia, S. 51—90. — VII: Dante, de Commedia dichtende, S. 91—100. — VIII: De Hel, S. 101—15. — IX: De Reinigingsberg, S. 116—22. — X: Het Paradijs, S. 123—45. — Inhoud, S. 147. — Drukfeilen, S. 148.

***Hertis, Attilio**: Dante e il Petrarca. Nuovi Studi. [Estratto dalla Rivista Europea.] Firenze: Tipogr. dell' Associazione, 1875. gr. 8. 10 S.

Keller, H.: Dante und seine Zeit. Vortrag gehalten am 14. December 1870 in Aarau. Aarau: Sauerländer, 1871. 8. 29 S. Preis Mk. 0, 60.

Keller, H. A. von: Dante und die Frauen. Enth. in der Beilage zur "Allgemeinen Zeitung". Augsburg. 1871. gr. 4. Nr. 42, S. 707—8.

Bezieht sich auf Bergmann's oben verzeichnete Arbeit.

König, Wilhelm: Shakespeare und Dante. Enth. im "Jahrbuch der Deutschen Shakespeare-Gesellschaft", im Auftrage des Vorstandes herausgegeben durch K. Elze. Jahrg. VII. Weimar: Huschke in Comm., 1872. gr. 8. S. 170—213.

Hiervon ein Separat-Abdruck. Ebd. 1872. gr. 8. 46 S.

König, Wilhelm: Shakespeare als Dichter, Weltweiser und Christ. Durch Erläuterung von vier seiner Dramen und eine Vergleichung mit Dante dargestellt. Leipzig: Fr. Luckhardt, 1873. gr. 8. XIV. 301 S. Preis Mk. 4, 50.

Enthält S. 225—301: Shakespeare und Dante, d. h. eine neue vermehrte Auflage der vorigen Arbeit.

Lang, Wilhelm: Transalpinische Studien. Leipzig: H. Hartung und Sohn, 1875. 2 Bde. kl. 8. 2 Bll. 219, XII. 255 S. Preis Mk. 6, —

Enthält Bd. I, S. 93—128: Dante.

***Lomonaco, Vicenzo**: Dante Giureconsulto. Enth. in: "Atti dell' Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli". Vol. VII. Napoli: Tipogr. della R. Università, 1872. gr. 8.

Cfr. Ferrazzi, V, 52—54.

Lorenzi, Girolamo: Firenze nel secolo di Dante. Milano: Bestetti, 1876. 16. 126 S. Preis L. 0, 50.

***Del Lungo, Isidoro**: Um Documento Dantesco dell' Archivio Mediceo. Enth. in: "Archivio storico Italiano", fondato da G. P. Viesseux e continuato a cura della R. Deputazione di Storia patria, ecc. Serie III. Tomo XIX. Firenze: Viesseux, 1874. gr. 8. S. 3—8.

***Minich, Raffaele**: Degli amori di Dante veri e supposti. Memoria letta all' Accademia di Padova il 14 Maggio 1865. Padova: Sacchetti, 1871. gr. 8. [Per Nozze Carlotti-Cittadella Vigodarzere.]

***Morbio, Carlo**: Novissimi studj su Brunetto Latini, Dante e Petrarca e sul loro soggiorno in Francia. Brano dell' opera: Francia e Italia, ossia: Manoscritti francesi delle nostre Biblioteche, con istudii di Storia, Letteratura ed Arti italiane. Enth. im "Archivio Storico Italiano" u. s. w. Serie III. Tomo XVII. Firenze: Viesseux, 1873. gr. 8. S. 187—206.

***Morbio, Carlo**: Francia ed Italia, ossia: Manoscritti francesi delle nostre Biblioteche con istudii di Storia, Letteratura ed Arti italiane. Milano: Ricordi, 1873. 8.

Das dritte Kapitel handelt von Dante's Aufenthalt in Paris.

***Nardi, Pietro**: Amori celebri dei poeti e degli artisti italiani. Milano: Tipogr. Dante Alighieri, 1874. 8.

***Oliphant, Mrs.**: The Makers of Florence: Dante, Giotto, Savonarola, and their City. With Portrait of Savonarola engraved by C. H. Jeens, and Illustrations from Drawings by Professor Delamotte. London: Macmillan & C., 1876. 8. 406 S. Preis 21 Sh.

Eine andere Ausgabe desselben Werkes: New York, Macmillan, 1877. 8. 395 S. Preis 8 Sh.

***Oliphant, Mrs.**: Dante. London, Edinburgh: Blackwood, 1877. kl. 8. 208 S.

Cfr. "Rivista Europea", Anno VIII. Vol. III, 1877. S. 511—13.

*Ozanam, A. F.: Oeuvres complètes, avec une preface par Ampère. Tom. VI. Dante et la philosophie catholique au XIIIe siècle. VI. Edition. Paris: Lecoffre fils & Cie, 1872. 12. 564 S.

Pagano, Vincenzo: Dante e la Enciclopedia. Enth. in dessen: Primi elementi di Enciclopedia universale. Napoli: Tornese, 1876. 8. S. 652—58.

Papanti, Giovanni: Dante, secondo la tradizione e i novellatori. Ricerche. Livorno: Fr. Vigo, 1873. gr. 8. XII. 207 S. Preis L. 6.

Sammlung aller Anecdoten, die sich auf Dante beziehen. Cfr. Köhler, im Jahrb. f. rom. u. engl. Litêr. Neue Folge. II, 423—36.

*Paravia, Pier Alessandro: Diversità d'indole tra lo scrittore della Divina Commedia e il cantore di Laura. Enth. in der Zeitschrift: "Il Baretti". 1874. S. 96—102.

*Pardi, Carmelo: Universalità del Genio di Dante. — Dante pittore incomparabile di caratteri e di costumi, maestro ed inspiratore degli artisti. Enth. in der Zeitschrift: "L'Arte". Anno II. Palermo, 1870. Nr. 21 (1. Nov. 1870).

Abgedruckt in des Verfassers "Scritti varii". Palermo: Tipogr. del Giornale, 1870—71. Vol. II, S. 216—57.

(Paur, Th.): Dante Allighieri. Enth. im: Supplement zur elften Auflage des Conversations-Lexikon. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1872. Lex.-8. Bd. I. S. 466—69.

Pfleiderer, Rudolf: Ein mittelalterlicher Prophet des modernen Staats (Dante). Enth. in der: "Besonderen Beilage des Staatsanzeigers für Württemberg". Stuttgart: Buchdruckerei-Gesellschaft, 1876. Nr. 26. gr. 8. S. 404—9.

*Posocco, G. U.: La vita di Dante in relazione del suo tempo. Studio. Fermo: Bacher, 1876. 8.

*Prato, Cesare da: Dante e Bice. Racconto storico. Milano: Barbini, 1873. 16. 124 S.

*Ricci, Teodoro: Discorso in lode di Alfonso Varano quale restauratore dello studio Dantesco e della sacra poesia. Salò: Tipogr. Renuzzi e C., 1874. 8. 14 S.

Rieger, Max: Dante. Separat-Abdruck aus "Altes und Neues. Erbauungsblatt für gebildete evangelische Christen". Verlag von Julius Niedner in Wiesbaden. o. J. (1873). 16. 82 S.

*Ritrovamento delle Ossa di Dante nella cappella di Ravenna. Milano: Tipogr. di Lombardi, 1874. 16. 16 S.

Rossetti, Maria Francesca: A shadow of Dante. Being an Essay towards studying himself, his World and his Pilgrimage. Rivingtons, London, Oxford and Cambridge. 1872. (Second Edition.) 8. 5 Bll. 294 S. mit 5 Tafeln. Preis Mk. 12, —

Inhalt: Cap. I: Prefatory and introductory, S. 1—8. — Cap. II: Dante's Universe, S. 9—17. — Cap. III: Dante's Life-experience,

S. 18—31. — Cap. IV: The Wood, and the apparition of Virgil, S. 32—42. — Cap. V: The Hell, S. 43—63. — Cap. VI: Dante's Pilgrimage trough Hell, S. 64—106. — Cap. VII: The Purgatory, S. 107—20. — Cap. VIII: Dante's Pilgrimage trough Purgatory, S. 121—82. — Cap. IX: The Garden of Eden, and the descend of Beatrice, S. 183—200. — Cap. X: The Paradise, S. 201—6. — Cap. XI: Dante's Pilgrimage trough Paradise, S. 207—86. — Index, S. 287—94.

Illustrationen: 1. Dante's Portrait by Giotte, and his Death-Mask. (Drawn by H. T. Dunn.) — 2. The Universe. — 3. The Hell. — 4. The Purgatory. — 5. The Rose of the Blessed.

***Rossi, Raffaello**: Dante onore e lume d' ogni scienza ed arte. Discorso. Udine: Tipogr. Zavagna, 1872. 16. 20 S. Preis L. 1, —

Sander, F.: Dante Alighieri, der Dichter der Göttlichen Komödie. Vortrag im evangelischen Verein zu Hannover gehalten. Hannover: Meyer, 1872. gr. 16. 80 S. Preis Mk. 0, 75.

***Sander, F.**: Dante Alighieri als Minnesänger betrachtet. Enth. im Archiv für Litteraturgeschichte, hrsg. von Frz. Schnorr v. Carolsfeld (1877) VI. Band 4. Heft.

Scarabelli, Luciano: Del possibile ritratto di Beatrice Portinari e della barba probabile di Dante Alighieri. Lezione accademica. Nuovissima edizione [di soli 100 esemplari] corretta ed ampliata. Bologna: Regia Tipografia, 1874. 8. 20 S.

Barlow gewidmet. Ein kindisches Geschwätz.

(Scartazzini, J. A.): Dante Alighieri. Enth. im: Conversations-Lexikon. Allgemeine deutsche Real-Encyklopädie. Zwölfte umgearbeitete, verbesserte und vermehrte Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876. Lex.-8. Bd. V. S. 227—30.

Scartazzini, J. A.: Gemma Donati. Enth. in der "Rivista Internazionale Britannica-Germanica-Slava ecc. di Scienze-Lettere-Arti". Anno 1876—77. Firenze: Tipogr. della Gazzetta d'Italia, 1877. gr. hoch-4. Nr. 3. S. 65—71.

Scartazzini, J. A.: Gemma Donati. Replica. Enth. in der "Rivista Internazionale" ecc. Vol. I. Nr. 6. S. 166—73.

Bestreitet gegen Witte die Glaubwürdigkeit von Boccaccio's Bericht über Dante's angeblich unglückliche Ehe.
Cfr. Ferrazzi, V, 15.

***Scherer, Edmond**: Dante et Goethe. Enth. in dessen: „Études critiques de Littérature". Paris: Levy, 1876. kl. 8.

***Schiavi, Lorenzo**: Manuale didattico-storico delle Letteratura italiana. Trieste: Lloyd Austrico, 1870. 8.

Art. III und IV handeln von Dante's Leben und Werken.

Schlosser, Fr. Chr.: Weltgeschichte für das deutsche Volk. Zweite Ausgabe. Mit Zugrundelegung der Bearbeitung von Dr. G. L. Kiegk be-

sorgt von Dr. Oscar Jäger und Prof. Dr. Th. Creizenach. Oberhausen und Leipzig: Spaarmann, gr. 8. Bd. VI. 1872.

Speciell über Dante S. 465—78. Auch sonst wird in diesem, sowie im IV. VII. und VIII. Bande des Werks von Dante gehandelt.

Sforza, Giovanni: Dante e i Pisani. Studi storici. Seconda edizione accresciuta dall' autore. Pisa: Co' torchi di Angelo Valenti, 1873. gr. 8. 4 Bll. 183 S. mit 4 Taf. Preis L. 3.

Zuerst im "Propugnatore" erschienen. Gründlich und werthvoll.

Spera, Giuseppe: Saggi estetico-storico-critici. Potenza: Santaniello, 1870. 8.

Enthält S. 120—49: Dante e il suo secolo. — La Divina Commedia.

***Symonds, John Addington**: An Introduction to the study of Dante. London: Smith, Elder & Co., 1872. 8. VIII. 271 S. mit Dante's Portrait in Photographie. Preis Mk. 9.

***Tammaseo, Nicolò**: Accenni alla Francia nel Poema di Dante. Lettera al sig. cav. Bormio. Enth. im "Archivio Storico Italiano" ecc. Serie III. Tomo XV. Disp. 1. Firenze: Viesseux, 1872. gr. 8. S. 154—62.

Vassallo, Carlo: Dante Alighieri filosofo e padre della Letteratura italiana. Discorso letto il 21. Marzo 1872 nella festa degli illustri Scrittori e pensatori italiani. Asti: Tipogr. Devecchi e Vinassa, 1872. 4. 36 S.

Witte, Carlo: Un dubbio relativo a Gemma Donati. Enth. in der "Rivista Internazionale" ecc. Vol. I. Nr. 1 (1876) S. 6—8.

Witte, Carlo: Gemma Donati. Replica. Enth. in der "Rivista Internazionale" ecc. Vol. I. Nr. 4 (1876) S. 97—99.

Erneuert die von Boccaccio ersonnenen Beschuldigungen gegen Dante's Gemahlin. Cfr. Ferrazzi, V, 15.

Zamboni, Filippo: Gli Ezzelini Dante e gli schiavi, ossia Roma e la schiavitù personale domestica. Studj storici e letterari. Con documenti inediti. Seconda pubblicazione aumentata. Vienna: C. Gerold S., 1870. gr. 8. 1 Bl. X. 73—293 S. Preis Mk. 3.

Stupend gelehrte Arbeit, für die allgemeine Culturgeschichte noch wichtiger als für das specielle Dante-Studium.

Zambrini: Dante e il Conte Guido. Novelletta. Secondo due testi a penna di lezione diversa. Faenza: Ditta tipografica Pietro Conti, 1875. kl. 8. 6 Bll.

Nur in 24 numerirten Exemplaren gedruckt und nicht im Handel. Mein Exemplar trägt die Nummer 23.

b. Poetisches und Phantastisches.

(NB. Bei dieser Rubrik enthalte ich mich, aus leicht zu errathenden Gründen, jedweder Bemerkung und verfahre rein bibliographisch.)

Amico, Ugo Antonio: Francesca da Rimini, dipinto di Francesco L. Jaconno. Enth. in des Verf. "Versi". Palermo: Amenta, 1873. S. 92.

*Arnaboldi, Allessandro: Nel sesto Centenario di Dante. Versi. Milano: Carrara, 1873. 8.

*Baffi, Vincenzo: Dante. Versione da Uhland. "Frondi sparte"; Napoli: Tipogr. dell' Accad. R. 1875. S. 30—31.

Bon-Brenzoni, Catterina: Dante e Beatrice. Enth. im: "Album poetico illustrato", ossia Raccolta varia di poesie italiane. Compilato da G. Bonifaccio. Stuttgart: Neff. o. J. (1870) kl. 8. S. 1—26.

Bossetti, Giovanni: Il trionfo di Dante. Poemetto. Torino: Paravia & Co., 1874. kl. 8. 36 S.

*Capelli, Antonio: San Tommaso e Dante. Stanze. Lette nella solenne accademica tornata del 4 Marzo 1874 in S. Domenico Maggiore di Napoli pel IV. Centenario di S. Tommaso d'Aquino. Napoli: Tipogr. degli Accattoncelli. 1874.

*Carutti, Domenico: Giano della Bella. Carme. Roma: Botta, 1872. 8.

Cipolla, Francesco: Ode a Dante. Verona: Tipogr. Vicentini, 1871. 4. 12 S.

*Dandolo, A.: Dante Alighieri. Versi. Padova: Tipogr. del Seminario, 1874. 16. 16. S.

*Faccioli, Dario Napoleone: La Beatrice di Dante. A Jacopo Zanella. Sonetto. Brescia: Apolloni, 1871.

*Faccioli, D. N.: Innanzi ai quattro monumenti in S. Croce di Firenze: Dante, Galileo, Michelangelo Buonarroti, Macchiavelli. Brescia: Apolloni, 1871.

*Faccioli, D. N.: In morte di S. M. il re di Sassonia, preclaro Dantofilo e traduttore sublime della Divina Commedia in classico idioma alemanno. Sonetto. 1. Novembre 1873. Tipogr. Rovetta e Romiglia.

*Ferrari, Paolo: Dante a Verona. Commedia. Milano: Libreria Editrice (tip. A. Sanvito), 1877. 16. 136 S. L. 0, 70.

*Fontana, Gian Giacomo: Centoni danteschi. Venezia: Cecchini, 1873.

Gaussinel, Jules: Une Vision du Dante. Montpellier: impr. Grollier, 1871. 8. 10 S.

*Le Moli, G.: Sulla tomba di Dante. Due Sonetti. Enth. in: "L' Universo illustrato". 1871. S. 26.

*Lothian, Roxeburghe: Dante and Beatrice, from 1282 to 1290. A Romance. London: King, 1875. 2 Vol. 8. Preis 24 Sh.
Cfr. *Rivista Internazionale*, 1876. Nr. 4. S. 128.

*Mammoli, Tito: Dante Allighieri all' ultimo asilo. Tragicomedia in 5 atti. Castellamare: Tipogr. Di Martino, 1876.

*Mancini, L.: Dante a Roma. Sonetto. Fano: Lana, 1871.

*Manuci, V.: Inaugurandosi in Mantova il monumento a Dante Alighieri. Ode. Mantova: Tipogr. Mondovi, 1871. 8. 8 S. Preis L. 0, 25.

*Mattè, Giambattista: Versione latina della Canzone di G. Leopardi sopra il monumento di Dante. Enth. in der Zeitschrift: "Il Baretti". 1874. Nr. 17. S. 133.

*Pardi, Carmelo: A Giuseppina Lucifera dandole una piccola edizione della Divina Commedia. Enthalten in dessen "Scritti". Palermo: Tipogr. del Giornale, 1872. Vol. I. S. 81.

*Pardi, Carmelo: Il pensiero di Dante. Sonetto. Enth. in dessen Scritti ecc. Vol. I. S. 122.

*Pardini, Francesco: Per le Nozze fra Michelangiolo Bastogi ed Enrichetta Bastogi. Canto su Dante Alighieri. Livorno: Tipogr. Meucci, 1870. 8. 11 S.

*Parson, Thomas William: On a bust of Dante. The shadow of the obelisk and other poems. London: Hatchards, 1872.

*Pievano, B.: I giuochi puerili di Dante e Bice ossia il fiore dell' innocenza. Versi tolti da un dramma inedito e messi in musica dal Prof. Francesco Carezano per gli alunni del Collegio S. Giorgio di Novi-Ligure in occasione della solennità scolastica del 17. Marzo 1870. Novi: Tipogr. Raimondi, 1870. 8. 22 S.

*Polizzi, Giambattista: Dante e la poesia italiana. Versione di un' elegia latina letta in Monreale in una seduta accademica sul primato artistico degli Italiani. Palermo: Lao, 1872. 8.

*Romani, Felice: Francesca da Rimini. Melodramma. Vicenza: Parise, 1873.

*Rosati, Jos.: Commemoratio poëtica de Pia Tolomea, cujus memoriam Dantes consecravit: elegia. Viterbii, ex typ. Monarchi, 1876. 8. 6 S.

Schmidt, Albert: Dante Alighieri. Tragödie in fünf Acten nebst Vorspiel. Wismar, Rostock und Ludwigslust: Druck und Verlag der Hinstorff'schen Hofbuchhandlung, 1874. kl. 8. 114 S. Preis Mk. 2.

*Scriffignani, Francesco: Il Conte Ugolino. Tragedia. El Chark. Constantinopoli. 1873. 8. 179 S.

*Villareale, Mario: L' Arte Dantesca. Canzone. Enth. in dessen "Versi". Palermo. 1873. 8.

*Villareale, Mario: Fra Dolcino e suor Margherita. Racconto poetico. Palermo: Marsala, 1872. 8.

Auch: Milano. Lombardi, 1872. 8.

*Vollo, B.: Sul monumento di Dante. L' Esilio. Sonetti. Enth. in: "Letture di Famiglia" fondate da P. Thouar e M. Cellini. Raccolta di scritti originali di educazione, istruzione ecc. Anno XXVII. Firenze: Cellini e C. Marzo—Aprile 1875. Nr. 9. 10.

*Wolters, W. P.: Beatrice. Leiden: van Doesburgh, 1874. 8. 1 Bl. 105 S.

Cfr. Ferrazzi, V, 14.

(Die Rubrik Artificiosa glaube ich aus der Bibliographie, die ohnedem umfassend genug wird, ausschliessen zu müssen und verweise hierfür auf Petzholdt, Bibliographia, S. 33—35; Supplement S. 10; und auf Ferrazzi, Manuale, V, 93 fg.)

2. Dante's Werke.

(Ausgaben, Uebersetzungen, Erläuterungen, Illustrationen.)

a) Gesammelte Werke.

Brizeux & Delécluze: Oeuvres de Dante Alighieri. La Divine Comédie; traduction nouvelle par A. Brizeux. — La Vie Nouvelle; traduite par E. J. Delécluze. Nouvelles Éditions revues, corrigées et annotées par les traducteurs; accompagnées de notes et commentaires et d'une étude sur la Divine Comédie, par C. Labitte, du Collége de France. Paris: Charpentier et Cie., 1872. kl. 8. 2 Bll. 589 S. Preis Fr. 4.

b) Divina Commedia.

α. Textkritik.

***Alby, René:** Extrait des Notes de la Traduction en vers français de l'Enfer de Dante. Proposition d'une Variante au 72e vers du IXe chant de l'Enfer de Dante. Girgenti: Carini, 1871. 4. 13 S.

Alby, René: Proposition d'une Variante au 72e vers du IXe chant de l'Enfer de Dante. Extraite des Notes de la Traduction en vers français de ce Poème. Deuxième Édition corrigée et augmentée. (Auch unter dem Titel: Proposta d' una Variante al 72° Verso del IX canto dell' Inferno di Dante. Estratta dalle note della traduzione in versi francesi dello stesso Poema.) Rome: Imprimerie du Journal d' Italie, 1873. hoch-4. 15 S. Nicht im Handel.

Französisch und italienisch.

Alby, René: Proposition etc. (Titel genau wie bei der vorigen Ausgabe und in beiden Sprachen.) Milan: Imprimerie Guigoni, 1876. kl. 8. 23 S. Nicht im Handel.

Ebenfalls französisch und italienisch.

Tant de bruit pour une omelette! Alby schlägt vor, zu lesen an der betreffenden Stelle *feie* oder *fede* statt *fiere*. Nun, dass in manchen italienischen Dialecten das Schaf *feda* (statt *pecora*) heisst, wusste ich seit meiner frühesten Kindheit; dass die neue Lesart einen guten Sinn gibt, ist auch zuzugeben; dass es aber gestattet sei, gegen das Zeugniss aller Handschriften und Ausgaben eine neue Lesart einzuführen, könnte nur dann zugegeben werden, wenn die gewöhnliche Lesart keinen ordentlichen Sinn gäbe. Hier ist es aber nicht der Fall.

***Barlow, E. C.:** Testi di tre Canti della Divina Commedia tratti dai Codici conservati nella Biblioteca del Museo Britannico. Londra 1870. gr. 8. 30 S. Nicht im Handel.

Die *tre Canti* sind Inf. V, XVII und Purg. XI.

Barlow, E. C.: Sei cento lezioni della Divina Commedia tratte dall' edizione di Napoli del 1477. Confrontate colle corrispondenti lezioni delle prime quattro edizioni. Londra: Williams e Norgate, 1875. 4. VII. 54 S. Preis 7 s. 6 d. (Nur in 150 Exemplaren gedruckt).

Inhalt: Titel. — Widmung an Scarabelli, der — naiv und

charakteristisch genug — *il più dotto Dantofilo italiano* benamset wird, was ausser Scarabelli selbst gewiss Niemand glaubt. — S. V—VII: *Al lettore;* Bericht über die betreffende Ausgabe von 1477. — S. 1—41: die *Seicento lezioni.* — S. 43—50: *On the edition of the Divina Commedia of Naples,* 1477. — S. 51—54: *Indice delle lezioni.*

Der Verfasser ist inzwischen gestorben und ich will die Todten in Ruhe lassen. Sonst hätte ich gute Lust zu zeigen, wie unzuverlässig seine Angaben sind und wie würdig seine Arbeit war, gerade einem Scarabelli gewidmet zu werden.

Bossler, Ludwig: Zur Kritik der Divina Commedia. Enth. im: Jahrbuch für romanische und englische Literatur, hrgb. von L. Lemcke. Bd. XII, Heft I. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1871. gr. 8. S. 116—19.

Bozzo, Giuseppe: Considerazioni sopra alcune varianti della Divina Commedia nel testo pubblicato dal chiarissimo sig. Carlo Witte. Enth. in der Zeitschrift: "Il Propugnatore", ecc. Vol.V, P. 1. Disp. 3. Bologna: G. Romagnoli, 1872. S. 382—93.

***Caverni, Rafaello:** Conversazioni Letterarie. Enth. in der Zeitschrift: "La Scuola", 1873. II, 204 fg.

Zu Purg. XXXIII, 48. Vertheidigt die von Cesari vorgeschlagene und von Foscolo adoptirte Lesart *abbuja* (statt *attuja*).

***Foscolo, Ugo:** Discorso sul testo della Commedia di Dante, con prefazione di Francesco Costéro. Milano: Ed. Sonzogno, 1877. kl. 8. 388 S. Preis L. 1.

Gehört zur "Biblioteca classica economica".

***Grosso, Stefano:** Lettera filologica all' illustre sig. Pietro Fanfani. Enth. in der Zeitschrift: "Il Nuovo Istitutore". Giornale d' istruzione e di educazione. Salerno. Stabilim. tipogr. nazionale, 1874. 18 Maggio. gr. 8. S. 97—106.

Soll, nach Ferrazzi's Angabe (V, 144 fg.), eine bedeutende Arbeit sein. Bespricht die Lesart *Ahi quanto a dir,* Inf. I, 4. — *Dell' altre,* Inf. I, 9. — *Ed impietrato tinto,* Purg. XXXIII, 74 u. s. w.

Razzolini, Luigi: Squarci con alquante Varianti della Divinia Commedia di confronto alla lezione adottata dagli Accademici della Crusca. Enth. in der Zeitschrift: "Il Propugnatore" ecc. Anno IX. Vol. IX. Bologna: Romagnoli. 1876. gr. 8. P. I. Disp. 1. 2. S. 107—37. Disp. 3. S. 430—67. P. II. Disp. 4. 5. S. 25—73.

Hiervon existirt ein Separatabdruck. Bologna: Romagnoli, 1876. gr. 8. 116 S.

Cfr. Fanfani in seiner Zeitschrift: "Il Borghini" ecc. Anno III. 1876. No. 10. S. 159.

***Romani, Matteo:** Lettera all' oculista Floriano Ponti di Parma, relativa a tre correzioni di tre passi del Poema sacro. Reggio: Davolio, 1870. 8.

***Romani, Matteo:** Sopra l' unico luogo guasto del XXVIII del Purgatorio. Lettera a Vincenzo Petrali. Reggio: Davolio, 1870. 8.

*Romani, Matteo: E pur è guasto! — Al M. R. Padre Domenico Buffarini dell' Ordine di Sant' Agostino il quale con universale applauso compiva la sua quaresimale predicazione in Campegine nel 1871. Matteo Romani Arciprete D. D. Reggio: Davolio o. J., 9 S.

Romani, Matteo: Il passo del Conte Ugolino emendato dall' Arciprete di Campegine. Reggio: Davolio, 1872. 8. 9 S.

Dem *Arciprete Romani* von Campegine gebührt das Verdienst, an drastischen Beispielen gezeigt zu haben, wie weit man es in der Dummheit und Frechheit bringen kann. In den "Opusc. Rel. Mor. ecc. di Modena" (1860. VIII, 51 fg.) bewies er, dass Beatrice niemals existirt habe. Im Jahre 1863 gab er bei Davolio in Reggio: "I primi cinque canti dell' Inferno emendati" und im darauffolgenden Jahre: "La Divina Commedia di Dante Alighieri ad uso di Matteo Romani" heraus. Dazwischen beglückte er die Welt mit einer Schrift über die Abfassungszeit des *Convito* (Reggio, Davolio 1862) und "Il Convito di Dante emendato" (ebenda 1862). Dann folgte: "E guasto sì o no? Il V Canto del Poema sacro dedicato a Rimini" (Reggio, Davolio 1869. 8. 137 S.); die obigen Arbeiten zeigen, dass die arme Seele noch keine Ruhe gefunden hat. Da sich der Herr Arciprete so bitter beschwert, dass wir auf seine Dante-Arbeiten keine Rücksicht nehmen, so soll es — zum ersten und letzten male — hier geschehen. Die Berücksichtigung mag einfach darin bestehen, dass einige von seinen Perlen mitgetheilt werden. Wie billig wähle ich dazu die zwei Episoden von Francesca da Rimini und Ugolino.

Inferno, Canto V.

	Nach der gewöhnlichen Lesart:	Nach Romani's Emendation:
Vers 63.	Poi è Cleopatras lussuriosa	Poi è Cleopatras lasch 'mperiosa.
„ 80.	Mossi la voce: O anime affannate,	M' uscì la voce: O anime a fe' amate.
„ 82.	Quali colombe dal disio chiamate	Quali colombe ch' al disio chiamate
„ 84.	Vengon per l' aere	Volando, per l' aer
„ 85.	Cotali uscir	Que' tali uscir
„ 87.	Sì forte fu l' affettuoso grido	Risposto fu all' affettuoso grido.
„ 123.	— — e ciò sa il tuo dottore	— — e tu 'l sa, e 'l tuo dottore.

Inferno, Canto XXXIII.

	Nach der gewöhnlichen Lesart:	Nach Romani's Emendation:
Vers 4.	Del capo, ch' egli avea di retro guasto	Del capo, ch' egli avea, d' ira atro, guasto.
„ 18.	E poscia morto — —	E poi sia morto — —
„ 39.	Ch' eran con meco, e dimandar del pane.	Chiamando me, con dimandar del pane.
„ 41.	Pensando ciò ch' al mio cuor s' annunziava.	Pensa mo ciò, che il mio cuor s' annunziava.
„ 49.	— — sì dentro impetrai;	— — sì dentro infierai.
„ 52.	Però non lagrimai — —	Fiero non lagrimai — —
„ 53.	Tutto quel giorno, nè la notte appresso,	Lottai meco il giorno e la notte appresso,
„ 57.	Per quattro visi il mio aspetto stesso	Per quattro visi alcuno aspetto stesso.

Genug! Ich bemerke, dass ich nur wenige der Romani'schen Emendationen mitgetheilt habe. Länger bei derartigen Verrücktheiten sich aufzuhalten wäre Papier- und Tintenverschwendung.

Salomone-Marino, Salvatore: Di un codice membranaceo inedito della Divina Commedia appartenente alla Biblioteca di Santa Maria Nuova di Monreale. Lettera all' illustre prof. G. B. Giuliani. Enth. in: "Nuove Effemeridi Siciliane". Serie III. Vol. III. Palermo: Lauriel, 1876. gr. 8. S. 329—43 mit 1 Taf. Facsimile des betr. Cod.

Könnte etwas sorgfältiger sein.

Scarabelli, Luciano: Esemplare della Divina Commedia donato da Papa (Benedetto XIV) Lambertini con tutti i suoi libri allo studio di Bologna. Edito secondo la sua ortografia, illustrato dai confronti di altri XIX Codici Danteschi inediti e fornito di note critiche. Bologna: Romagnoli, 1870—73. gr. 8. 3 Vol. LXVII. 652, XLVIII. 702, XXVI. 715 S. Preis L. 50.

Gehört zur: *Collezione di opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua pubblicata per cura della R. Commissione pe' testi di lingua nelle Provincie dell' Emilia.*

Scarabelli, Luciano: Esemplare della Divina Commedia etc. (Titel genau wie bei der vorigen Ausgabe; dann:) Edizione speciale di 50 Esemplari con proprio discorso storico e filologico in onore del Re d' Italia. Bologna: Regia Tipografia. 1870—73. gr. hoch-4. CII. 631 S. mit 1 Taf. Facsim., LXXII. 712 S. mit 2 Taf. Facsim. LVI. 709 S. mit 2 Taf. Facsim.

Aeusserst splendide Ausgabe. Kam nicht in den Handel; die wenigen Exemplare wurden von Scarabelli auf privatem Wege verkauft und sind längst vergriffen. Ueber den Preis vermag ich nur zu sagen, dass in meinem (elegant gebundenen) Exemplar die Notiz steht: Kostet gebunden Fr. 120.

Da ich beide Ausgaben besitze, constatire ich, dass sie wörtlich übereinstimmen. Nur die Widmungen an Victor Emanuel und die elenden Geschwätze, die der Verf. *Discorsi storici e filologici* benamset, stehen nicht in der gewöhnlichen Ausgabe.

Aus dem Regen in die Traufe! Von Romani zu Scarabelli! Diese Publication ist ohne allen Zweifel das Elendeste und Erbärmlichste, das die gesammte Dante-Literatur aller Zeiten und Völker aufzuweisen hat, ein Specimen von gröbster Ignoranz und Nachlässigkeit, gepaart mit der frechsten Arroganz. Keine Seite, die nicht von Fehlern, Nachlässigkeiten, Selbstwidersprüchen und Fälschungen wimmelte.

Da ein Barlow ("Seicento lezioni", S. 47) Scarabelli den *pre-eminent Dantophilist* nennt und sein Machwerk eine *marvellous Encyclopedia of Dante readings, for which the students of the Divin Poem cannot be sufficiently grateful*, so muss ich doch noch Einiges darüber beifügen. Ich lasse einfach abdrucken, was ich im "Magazin für die Literatur des Auslandes" (1873. Nr. 34. S. 499 fg.) darüber öffentlich gesagt habe.

"Das Opus beansprucht die ansehnliche Zahl von zwanzig Handschriften der Göttlichen Komödie allgemein zugänglich gemacht zu haben. Dies würde allerdings grossen Dank verdienen, wenn nicht das ganze Ding ein reiner Humbug wäre. Die Sache steht eben so, dass die Scarabelli'schen Bücher schlechterdings unbrauchbar sind, da es dem Autor einfach an allen Requisiten eines Herausgebers alter Handschriften fehlt. Indess will ich nicht viel Worte darüber verschwenden; der Leser urtheile selbst!

"Die fragmentarische Handschrift (*Codice frammentario della Divina Commedia*, vgl. Jahrbuch, III, 507) liest nach Scarabelli's Ausgabe:

		des Lanco'schen Commentars:	des *Codice Frammentario:*
Inferno	X, 40:	*Com' io al piè*	*Chomo ai piè*
„	XII, 125:	*copria*	*chocie*
„	XIII, 43:	*uscien*	*uscia*
„	XIV, 15:	*lo spasso*	*lo luoco*
„	XV, 29:	*la mia alla sua faccia*	*la mano alla s. f.*
„	XVII, 50:	*distorse la becca*	*distorse la facia*
„	XXII, 119:	*gli occhi torse*	*gli occhi volse*
	— 124:	*di colpo fu compunto*	*di colpe fu c.*
„	XXV, 29:	*Per lo furar che frodolente ei fece*	*Per lo furto che fraudolente fece*
„	XXVI, 55:	*Rispuosemi: Là entro*	*Ripuose a me la dentro*
„	XXXII, 68:	*Sappi ch' io fu.*	*sapie ch' io fu.*

"Ich könnte die Beispiele solcher unglaublicher Selbstwidersprüche ins Unendliche vermehren, allein ich muss noch mit etwas Anderm aufwarten.

"Dieselbe fragmentarische Handschrift liest:

		nach Scarabelli's Druck:	nach dem beigegebenen Facsimile:
Inferno	XXXII, 13:	*chi fu chonte ugolino*	*chi fui chonte ugolino*
„	— 14:	*arcivescovo*	*arcivescovo*
„	— 15:	*or diroti*	*or ti diroe*
„	— 15:	*per chio son.*	*per chio i son.*

Die Lambertini'sche Handschrift liest:

		nach Scarabelli's Druck:	nach dem beigegebenen Facsimile:
Inferno	IV, 2:	*un greve suono*	*un grave suono*
„	5:	*dricto levato.*	*ricto levato.*

Die Trivulsi'sche Handschrift vom Jahre 1337 liest:

		nach Scarabelli's Angaben:	nach dem Facsimile:
Inferno	IV, 2:	*suono*	*truono*
„	IV, 3:	*che per forza è desta*	*ch' è per forza desta*
„	IV, 6:	*per ben conoscer.*	*per conoscer.*

"Auch mit dergleichen Vergleichungen könnte ich ins Endlose fortfahren, doch wird der Leser bereits genug haben. Das Bisherige kann Jedermann an der Hand der Scarabelli'schen Bücher selbst vergleichen. In Piacenza und Bologna habe ich mir aber die Mühe gegeben, den Scarabelli'schen Druck mit den betreffenden Handschriften zu vergleichen und dabei wahrhaft haarsträubende Resultate erlangt.[1]) Schwerlich ist in der Literatur je ein solcher Schwindel getrieben worden, wie Herr Scarabelli ihn zu treiben sich erdreistet.

"Zum Schlusse noch Eins. In Scarabelli's Ausgabe des *Lambertino* füllt die *Divina Commedia* 1968 Seiten. Ich behaupte nun, dass unter diesen 1968 Seiten auch nicht eine einzige sich findet, welche fehlerfrei wäre, d. h. welche den Text der Handschrift mit diplomatischer Genauigkeit wiedergebe und die abweichenden Lesarten der übrigen neunzehn Handschriften alle enthalte und sie genau enthalte. Wer mir eine in diesem Sinne fehlerfreie Seite nachweisen kann, dem biete ich eine Prämie von fünf Friedrichsd'or. Ich könnte die Prämie getrost noch viel höher setzen, denn ich bin überzeugt, dass kein Mensch auf Erden und kein Gott im Himmel eine einzige fehlerfreie unter jenen 1968 Scarabelli'schen Seiten aufzufinden vermag."

So schrieb ich vor mehr als vier Jahren. Heute kann ich einfach constatiren, dass noch keine fehlerfreie Seite in Scarabelli's Elaborat nachgewiesen wurde, ich somit nicht in den Fall gekommen bin, die Prämie auszuzahlen. Es kann aber auch Niemand hoffen, sie zu erlangen, denn die Leistung dafür ist eine absolute Unmöglichkeit. Dagegen mache ich mich anheischig, auf jeder abgedruckten Seite des Scarabelli'schen Machwerkes (die Einleitungen u. dgl. nicht inbegriffen) mindestens zwei Dutzend Fehler, Fälschungen u. dgl. nachzuweisen. *Sapienti sat.*

In der That, eine *marvellous Encyclopedia of Dante readings!*

---

[1]) Die betreffenden Materialien habe ich unserm allverehrten Veteran, Herrn Geheimrath Witte, mitgetheilt, der die Absicht hatte, im vierten Bande des Jahrbuchs sich eingehend mit Scarabelli auseinanderzusetzen und dessen Elaborate zu charakterisiren. Wenn er nun aber davon abstrahirte, so mag ihn wohl die Erwägung dazu bestimmt haben, dass ein so erbärmlicher Autor wie Scarabelli keine solche Ehre verdient. Auch ich halte es nicht für der Mühe werth, mich näher mit ihm einzulassen. Es ist ihm am Obigen schon viel zu viel Ehre widerfahren.

*Zolese, Gaetano: Lettera al chiarissimo prof. Stefano Grosso. Enth. in der Zeitschrift "Il Baretti", 1874. S. 220—23, 238—40.

Bespricht unter anderm die Lesart Inf. I, 4. 9 ecc.

β. Ausgaben.
(Mit und ohne Erläuterungen.)

Alizeri, Federigo: La Commedia di Dante Alighieri con chiose e ragionamenti. Prima edizione ligure. Genova: dai tipi di Luigi Sambolino. 1877. 4 Vol. kl. 8.

Im Erscheinen begriffen. Alle Monate ein Heft von 64 S. à L. 1. Das ganze Werk soll aus circa 34 Heften bestehen. Was bis jetzt erschienen ist (Heft 1—3) erregt keine grossen Erwartungen.

Anonimo: Commento alla Divina Commedia d'Anonimo Fiorentino del secolo XIV. Ora per la prima volta stampato a cura di Pietro Fanfani. Tomo III. Bologna: Romagnoli, 1874. gr. 8. VII. 614 S. Preis L. 12, 80.

Gehört zur "Collezione di Opere inedite o rare dei primi tre secoli della lingua", ecc. Der Band enthält Text und Commentar des "Paradiso". Der erste Band, "Inferno", erschien 1866 (3 Bl. 718 S.); der zweite, "Purgatorio", 1868 (537 S.). Das vollständige Werk kostet L. 36.

Der Text ist vom Herausgeber construirt. Der Commentar zum "Inferno" ist selbstständig, zum "Purgatorio" theilweise, zum "Paradiso" ganz identisch mit dem des Jacopo della Lana.

Cfr. Jahrbuch, I, 276 fg. III, 506—7.

De Biase, Luigi: La Divina Commedia di Dante Alighieri, esposta in prosa, corredata di testo e di figure e diligentemente interpetrata nelle sue Allegorie. Napoli: Angelis e figlio, 1876. Lex.-8. 3 Bll. VI. 208 S., nebst 37 lit. Taf. Preis L. 5.

Enthält "L' Inferno". Nach der Fortsetzung erweckt dieser erste Band keine grosse Sehnsucht.

Cfr. "Nuova Antologia", Maggio 1876. S. 199 fg. "Rivista Europea", Maggio 1876. S. 580. "Il Borghini", 1876. II, S. 268. "Il Propugnatore, 1876. P. II. S. 206.

Camerini, Eugenio: La Divina Commedia di Dante Alighieri con note tratte dai migliori commenti. Edizione stereotipa. Milano: Sonzogno, 1873. kl. 8. 431 S. Preis L. 1.

Dasselbe: Seconda tiratura. Ebenda, 1873. kl. 8. 431 S. Preis L. 1.

*Dasselbe: Terza tiratura. Ebenda, 1874.

*Dasselbe: Quarta tiratura. Ebenda, 1875.

*Dasselbe: Quinta tiratura. Ebenda, 1876.

Gehört zur "Biblioteca classica economica". In tausenden und aber tausenden von Exemplaren verbreitet. Vortrefflich, aber augenmörderisch.

*Castrogiovanni, G.: Squarci scelti dallo Inferno di Dante spiegati e commentati ad uso delle scuole. Torino: Tipogr. Favale e C., 1873. 16. 184 S. Preis L. 1, 20.

Costa: La Divina Commedia con note di Paolo Costa. Milano: Franc. Pagnoni, 1871. 3 Vol. 16. XVI. 284, 3 Bll. 351, 3 Bll. 340 S. mit 3 Tafeln.

Werthlose Dutzendausgabe.

*Costa: La Divina Commedia con note die Paolo Costa e d' altri più recenti commentatori. Milano: M. Guigoni, 1873. 16. 3 Vol. 356, 408, 352 S. Preis L. 3, 60.

Gehört zur "Biblioteca delle famiglie".

Francesia, Giovanni: La Divina Commedia di Dante Alighieri con note de' più celebri commentatori. Seconda edizione. Torino: Tipogr. dell' Oratorio di S. Francesco di Sales. 1873. 3 Vol. 16. 296, 307, 340 S. Preis L. 2.

Sehr brauchbare Ausgabe mit verständigem Commentar; dem Anfänger sehr zu empfehlen.

Fraticelli: La Divina Commedia di Dante Alighieri col commento di Pietro Fraticelli. Nuova edizione con giunte e correzioni, arricchita del ritratto e de' cenni storici intorno al Poeta, del rimario, d' un indice e di tre tavole. Firenze: Barbèra, 1872. kl. 8. 723. CXXX S. mit 1 Portrait in Stahlst. und 3 Taf. in 4. Preis L. 4, 50.

Unveränderter Abdruck der Ausgabe von 1865.

De Marzo, Antonio Gualberto: Commento su la Divina Commedia di Dante Alighieri. Auch unter dem Titel: Studi filosofici, morali, estetici, politici, filologici su la Divina Commedia di Dante Alighieri. Vol. I. Prato: Tipogr. Dante. 1873. gr. 4. 1120 S. Preis L. 70.

Erschien seit 1864 in Lieferungen, zuerst in Bari, dann bei Grazzini, Giannini e C. in Florenz und zuletzt in Prato.[1]) Auch über dieses Opus kann ich nur wiederholen, was ich vor vier Jahren darüber gesagt. Im "Magazin für die Literatur des Auslandes (1873. Nr. 34, S. 498 fg.) habe ich geschrieben:

— — — "Der Band, dem noch zwei gleiche folgen sollen, ist lieferungsweise erschienen und trug zuerst den Titel: *Commento su la Divina Commedia*; nachher hat Herr De Marzo diesen Titel abgeändert und den etwas bescheidenern gewählt: *Studi filosofici, morali, estetici, storici, politici, filologici su la Divina Commedia.* Um einen Begriff von der Weitschweifigkeit des Werkes zu geben, mag bemerkt werden, dass die hier abgedruckte *Vita di Dante* von Boccaccio, welche in der Le-Monnier'schen Ausgabe 76 Octavseiten füllt, hier deren nur 20 einnimmt und dass diese 20 Seiten ausserdem noch zahlreiche ausführliche Bemerkungen des Herrn De Marzo enthalten. Diese endlose Ausführlichkeit soll an und für sich dem Verfasser nicht zum Vorwurf gemacht werden. Ein aus drei solchen Bänden bestehendes Werk könnte eine ganze Dante-Bibliothek vollständig ersetzen. Der Raum würde erlauben, in einleitenden Abschnitten Alles zur Einführung in das Verständniss des Dichters Nöthige ausführlich zu besprechen, sodann nebst dem Abdruck des Textes alle wichtigern Lesarten der verschiedenen Handschriften und Ausgaben zu erwähnen und zu erörtern; ferner könnte der Commentar bei jeder wichtigen Stelle alle bisherigen Erklärungen anführen und sie einer kritischen Prüfung unterwerfen; endlich könnte das Werk einen reichhaltigen *Apparatus criticus et exegeticus* bringen. Man wird einräumen, dass ein solches Werk von unschätzbarem Werthe wäre und eine ehrenvolle Stelle in der Dante-Literatur einzunehmen das Recht hätte.

[1]) Vom zweiten Bande ist soeben das erste Heft erschienen (Firenze: Cennini e C.).

"Allein ein solches Werk würde eine ungeheuere Zeit und Arbeit in Anspruch nehmen, dazu noch eine Umsicht und Genauigkeit erfordern, die in unserer Zeit nicht eben häufig anzutreffen sind. Herr De Marzo hat sich denn auch die Arbeit viel leichter gemacht und gezeigt, dass man ungeheuere Bände fabriciren kann, ohne viele Zeit darauf zu verwenden. Er lässt einfach Alles abdrucken, was er liest, fügt hin und wieder einige Phrasen hinzu und bringt auf diese Weise in kurzer Zeit einen ansehnlichen Quartanten zu Stande. Statt aller Einführung in das Verständniss des Dichters, druckt er einfach die romanhaft ausgeschmückte Biographie des Boccaccio ab, der er einige unbedeutende Bemerkungen hinzufügt, und damit müssen wir uns zufrieden geben. Es mag dies noch hingehen, wenn nur der Commentar uns dafür entschädigen würde! Ist dieser doch weitaus der ausführlichste unter allen Commentaren zur *Divina Commedia*, welche seit dem vierzehnten Jahrhundert erschienen sind! Leider auch der geistloseste und oberflächlichste! Das Verfahren des Herrn De Marzo ist folgendes: Zuerst lässt er einige Terzinen des Gedichts abdrucken, dann übersetzt er sie in italienischer Prosa; nach dieser Operation bringt er einen sogenannten *Commento morale*, wovon ich nicht sagen kann, ob er von Herrn De Marzo selbst fabricirt, oder aus Büchern entnommen ist, wohl aber der Wahrheit gemäss berichten darf, dass er durchgängig weiter nichts ist, als ein langweiliges Geschwätz. Auf den *Commento morale* folgt ein *Commento estetico*, worüber ganz das Nämliche zu sagen ist. Den meisten Raum nimmt aber der daran sich reihende *Commento storico* ein, der nicht allein ganze Kapitel, sondern ganze Reihen von Kapiteln aus der *Cronica* des Giovanni Villani bringt und zudem noch alles Mögliche, wovon das Meiste freilich mit Dante's Gedicht nicht eben viel zu thun hat. Von dieser heillosen Bücherfabrikation nur Ein Beispiel: Zu Hölle XXII verwendet De Marzo nicht weniger als zwanzig Spalten zu je sechzig Zeilen, um uns eine Geschichte der Inquisition zu erzählen, die er dem Werke des Pietro Tamburini wörtlich entnimmt! Was in aller Welt hat aber die Geschichte der Inquisition mit dem betreffenden Gesang zu thun? Was die historischen Kenntnisse des Herrn De Marzo anlangt, genügt es zu bemerken, dass seine Hauptquelle nebst Villani's Chronik Ferdinando Arrivabene ist, dessen bereits 1827 erschienenes *Secolo di Dante* hier so ziemlich ganz abgedruckt ist. Ueber Arrivabene's Arbeit nun urtheilt eine gewiss competente Autorität: »dem durch compilatorische Nüchternheit langweiligen Buche fehlt es an aller historischen Kritik« (Karl Witte, Dante-Forschungen, S. 43). Zu Hölle VII. 1 lässt De Marzo drei im *Giornale del Centenario di Dante 1865* erschienene Abhandlungen vollständig abdrucken u. s. w. u. s. w. Auf diese Weise begreift man, wie ein so dickleibiger Band zu Stande kommen konnte! Derselbe kostet die Bagatelle von 17 Thaler. Da, wie bemerkt, noch zwei solche folgen sollen, so wird der Preis des ganzen Werkes die Kleinigkeit von über 50 Thaler betragen, ein Umstand, der vielleicht errathen lässt, warum Herr De Marzo schreibt und so tüchtig die Scheere braucht. Für das Verständniss des Dichters hat er freilich weniger als nichts geleistet, allein darnach braucht man natürlich nicht zu fragen."

***Pagnoni**: La Divina Commedia di Dante Alighieri. Milano: Francesco Pagnoni, 1871. 32. XII. 448 S.

Ramazzotti: La Divina Commedia. Con Varianti estratte dal codice Bartoliniano. Volume unico. Bologna: presso Carlo Ramazzotti, 1871. 16. 3 Bll. 648 S., mit Dante's Portrait.

Die Existenz dieser, allen Dantophilen unbekannt gebliebenen, Ausgabe, kann ich verbürgen, da ich sie selbst besitze. Dieselbe ist aber keine andere, als die bereits 1832 bei Masi in Bologna erschienene (vgl. De Batines, I, 176) mit neuem Titelblatt und zwei Seiten Vorrede, nicht allein eine buchhändlerische Speculation, sondern ein einfacher buchhändlerischer Betrug.

Scartazzini, G. A.: La Divina Commedia di Dante Alighieri. Riveduta nel testo e commentata. Vol. I. L' Inferno. Vol. II. Il Purgatorio. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1874—75. 8. XI. 444, XXII. 817 S. Preis Mk. 14.

Man wird mich hoffentlich nicht der Prahlerei beschuldigen, wenn ich sage, dass dieser Commentar einzig in seiner Art ist und die reichste Fundgrube für das eingehende Studium der Divina Commedia bildet. Wenn gesagt wurde, das Werk sei unentbehrlich für jeden, der fortan über Dante-Fragen mitsprechen wolle, so war das gewiss keine Schmeichelei. Im Uebrigen geziemt es mir nicht, über meine eigene Arbeit zu sprechen. Auch ist darüber in der deutschen und italienischen Presse wohl hinlänglich gesprochen worden.

γ. Uebersetzungen.

aa. Armenische.

***Kantarian, Samuele:** Il Canto III dell' Inferno. Traduzione Armena. Enth. in "Il Polistore". Rivista Armena. Venezia: Tipogr. Armena di S. Lazaro, 1871. Februarheft, S. 43—45.

***Nazareth, Davide:** Terzine scelte della Divina Commedia di Dante Alighieri. Traduzione Armena, col testo a fronte. Venezia: Tipogr. Armena di S. Lazaro, 1875. 16. 198 S.

Zuerst erschienen im "Polistore", 1875. S. 149—60. Von demselben Uebersetzer soll im Laufe dieses Jahres (1877) eine armenische Uebersetzung der ganzen Hölle erscheinen.

***Zarpanalian, Karkin:** in seiner "Geschichte der europäischen Literatur im Mittelalter" (1874) finden sich, nebst einer Dante-Biographie, mehrere Abschnitte der Divina Commedia in armenischer Uebersetzung.

(Da mir das Armenische ganz fremd ist, kann ich keine ausführlichere oder genauere Notizen über diese Arbeiten geben und führe sie nur der bibliographischen Vollständigkeit wegen an.)

bb. Deutsche.

Bartsch, Karl: Dante Alighieri's göttliche Komödie. Uebersetzt und erläutert. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1877. 3 Bde. gr. 8. XXXVI. 207, XII. 212, X. 215 S. Preis Mk. 10.

Unter den deutschen Uebersetzungen der Divina Commedia, welche den kunstreichen Reimbau der Terzine des Originals beibehalten, steht die von Bartsch unstreitig oben an. Sie ist im Allgemeinen sinngetreu, verständlich und in einer durchgängig edlen und würdigen Sprache. Zwar habe ich es stets für unmöglich gehalten, die Divina Commedia zu übersetzen, ohne entweder die Treue des Inhalts der Form oder diese jener aufzuopfern, denn nur allzu oft wird der Uebersetzer durch den Reim gezwungen, dem Erforderniss der Treue oder dem der Verständlichkeit untreu zu werden. Trotz aller ihrer unleugbaren Vorzüge hat auch Bartsch's Uebersetzung meine Ueberzeugung hierüber nicht erschüttert. Indess erkenne ich gern an, dass Bartsch Alles geleistet hat, was sich überhaupt auf dem von ihm betretenen Wege leisten lässt. Die Einleitung gibt einen vortrefflichen Ueberblick über die Geschichte von Dante's Zeit und Leben; der Commentar ist gar zu dürftig.

Cfr. Witte in der "Allgemeinen Zeitung", 1877, Nr. 7, 8. Scartazzini im "Magazin für die Literatur des Auslandes", 1877. Nr. 9 und in der "Rivista Europea", 1877. II, 2. S. 611—12.

Hoffinger, Jos. von: Dante's Göttliche Komödie. Zur Jubelfeier des Dichters metrisch übersetzt. Neue Ausgabe. Wien: Braumüller, 1877. 8. VII. 247, 239, 245 S. Preis Mk. 10.

Blosse Titelausgabe.

Kannegiesser, Karl Ludwig: Die göttliche Komödie des Dante Alighieri Aus dem Italienischen übersetzt und erklärt. Fünfte umgearbeitete Auflage, herausgegeben von Karl Witte. Mit Dante's Bildniss, den Plänen der Hölle, des Paradieses und einer Karte von Ober- und Unter-Italien. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1873. 8. LXX, 257 S. mit 3 Taf.; 2 Bll. 262 S. mit 1 Taf.; 2 Bll. 268 S. mit 1 Tafel. Preis Mk. 9.

Vortreffliche Uebersetzung mit ausgezeichnetem Commentar; ein edles Denkmal deutschen Fleisses und deutscher Gründlichkeit.

Cfr. Scartazzini in der "Allgem. Zeitung", 1873. Beilage Nr. 185.

Krigar, Wilhelm: Dante's Göttliche Komödie übersetzt. Illustrirt von Gustav Doré. Mit einem Vorwort von Dr. Karl Witte. Berlin: W. Moeser. O. J. (1870—72). 3 Theile. Fol. XVI. 168 S. mit 76 Taf.; VIII. 176 S. mit 42 Taf.; 4 Bll. 171 S. mit 18 Taf. Preis Mk. 88.

Prachtausgabe ersten Ranges. Leider entspricht der innere Gehalt der Arbeit nur wenig dem Luxus der Ausstattung.

Cfr. Scartazzini in der "Allgem. Zeitung" 1870. Beilage Nr. 217 und in der "Nuova Antologia", Vol. XVII. Luglio 1871. S. 513—21.

Notter, Friedrich: Dante Alighieri's Göttliche Komödie übersetzt und erläutert. Stuttgart: P. Neff. O. J. (1871—72). 2 Bde. kl. 8. XII. 582, VIII. 784 S. Preis Mk. 9, 90.

Gute Uebersetzung mit ausführlicher Einleitung, Erläuterungen und Excurse. Sehr empfehlenswerth.

Philalethes: Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen. Unveränderter Abdruck der berichtigten Ausgabe von 1865—66. Leipzig: Teubner, 1871. 3 Thle. 8. VIII. 300 S. mit Dante's Portrait, einer Karte und zwei Grundrissen der Hölle; VIII. 344 Seiten mit einer Karte und einem Grundrisse des Fegefeuers; XII. 447 S. nebst einem Grundriss von Florenz, einer Darstellung des Sitzes der Seligen und einer Karte. Preis Mk. 9.

Neben derjenigen von Witte die beste deutsche Uebersetzung der "Divina Commedia". Der gründliche, wahrhaft königliche Commentar steht noch immer in der gesammten Dante-Literatur aller Zeiten und Völker einzig und unerreicht da.

Ich verzeichne hier noch die seit 1870 erschienenen Schriften, Artikel u. dgl., welche sich auf Philalethes' Dante-Uebersetzung beziehen.

Döllinger, J. von: Gedächtnissrede auf König Johann von Sachsen, Gehalten in der öffentlichen Sitzung der bayer. Akademie der Wissenschaften am 28. März 1874 zur Feier ihres einhundertfunfzehnten Stiftungstages. München: K. B. Akademie, 1874. 4. 16 S. Preis Mk. 0, 40.

Aus der "Allg. Zeitung", 1874. Beilage Nr. 91 und dem *"Dresdner Journal", 1874. Nr. 80, besonders abgedruckt.

Falkenstein, Johann Paul von: zur Charakteristik König Johann's von Sachsen in seinem Verhältniss zu Wissenschaft und Kunst. Gedächtnissrede auf Veranlassung der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften gehalten. Leipzig: Hirzel, 1874. gr. Lex.-8. 54 S. Preis Mk. 1, 60.

Separatabdruck aus "*Des VII. Bandes der Abhandlungen der philologisch-literarischen Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften" Nr. III. Leipzig: Hirzel, 1874. gr. Lex.-8. S. 269—318. Die Rede ist auch abgedruckt in der "Wissenschaftlichen Beilage der Leipziger Zeitung", 1874. Nr. 32. S. 189—202.

*Falkenstein, Joh. Paul von: Zur Charakteristik König Johann's von Sachsen in seinem Verhältniss zu Wissenschaft und Kunst. Gedächtnissrede. Neue und in den Beilagen veränderte Auflage, besorgt von J. Petzholdt. Dresden: v. Zahn, 1874. 8. 3 Bll. 73 S. Preis Mk. 1, 20.

*Miagostovich: Filalete, Commemorazione letta il giorno 4. Novembre 1873 agli studenti dell' ottavo corso. Enth. im "Progr. di Trieste", 1873. Nr. 281 und 282 vom 8. und 9. November.

*Reumont, Alfredo: Elogio di Giovanni Re di Sassonia. Dagli Atti della R. Accademia della Crusca, Adunanza pubblica del 6 Settembre 1874. Firenze: Cellini e C., 1874. gr. 8. 1 Bl. 26 S.

*Schanz, Julius: Dante's Geist an Philalethes. Festgruss zum goldenen Ehejubiläum des Königs Johann von Sachsen. Enth. in dessen: Ein Gedenkblatt zum 10. Nov. 1872. 4. 1 Blatt.

Wieder abgedruckt in "Das Neue Blatt", 1873. Nr. 8. S. 113.

*Sforza, Giovanni: Ricordo del Re Giovanni di Sassonia nel primo anniversario della sua morte. Lucca: Tipogr. de' fratelli Cheli, 1874. 8. 16 S.

*Strauss, Victor von: Ein Nachgesang Dante's zur göttlichen Komödie. Dem hohen Uebersetzer derselben. 1851. Enth. in: "Fürs deutsche Reich". Jahrbuch deutscher Dichter und Gelehrten. 1. Jahrg. 1873. Berlin: Heinesdorff, gr. 8. S. 73—75.

*Tabarrini, M.: Giovanni Re di Sassonia, Commemorazione. Enth. im "Archivio Storico Italiano". Firenze: Viesseux, 1874. gr. 8. Disp. 1. S. 205 fg.

Streckfuss, Karl: Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Uebersetzt und erläutert. Dritte Ausgabe letzter Hand. Neunte Auflage. Braunschweig: Schwetschke & Sohn, 1871. kl. 8. 2 Bll. 487 S. Preis Mk. 5, 40.

Unveränderter Abdruck der Ausgabe von 1867.

Streckfuss, Karl: Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Uebersetzt und erläutert. Mit berichtigter Uebertragung und völlig umgearbeiteter Erklärung neu herausgegeben von Dr. Rudolf Pfleiderer. Leipzig: Phil. Reclam jun. O. J. (1876). 16. 622 S. Preis Mk. 1. geb. Mk. 1, 50.

Wesentlich verbessert in der Uebersetzung und durch den völlig umgearbeiteten und sehr erweiterten Commentar bedeutungsvoll geworden. Verdient im vollen Masse ein "Volksbuch" zu werden, obwohl der Commentar die Grenzen eines solchen hin und wieder überschreitet und zum wissenschaftlichen wird.

*S. W.: Il papa nero. Fünfunddreissigster Gesang zu Dante's "Hölle". Deutsch von S. W. Enth. in: "Deutsche Blätter". Eine Monatsschrift für Staat, Kirche und sociales Leben herausgegeben von G. Füllner. Gotha: Perthes, 1872. gr. 8. Januarheft, S. 67—72.

Witte, Karl: Dante Allighieri's Göttliche Komödie. Uebersetzt (und erläutert). Dritte Ausgabe. I. Bd. Text. Mit einem Titelbilde in Photo-

graphie. II. Bd. Erläuterungen. Mit einem Weltplan nach Dante's Anschauung. Berlin: R. v. Decker, 1876. XII. 536 S. mit 1 phot. Taf. 2 Bll. 378 S. mit 1 Taf. Preis Mk. 10.

Die Krone der deutschen Dante-Uebersetzungen, in jeder Hinsicht mustergültig und dem Anfänger sowohl als auch dem gereiften Dante-Forscher nicht warm genug zu empfehlen. Was von Andern in Betreff meines eigenen Commentars gesagt wurde, das darf ich, gewiss mit noch mehr Recht, von dieser Arbeit sagen: Niemand hat das Recht, über Dante mitsprechen zu wollen, der diese Arbeit nicht genau kennt und eingehend studirt hat.

cc. Dialecte.

***Cappelli, Giuseppe**: Saggio di traduzione della Divina Commedia in dialetto Veneziano. Venezia: Merlo, 1873. 8.

Cappelli, Giuseppe: La Divina Commedia di Dante Alighieri tradotta in dialetto Veneziano e annotata. Padova: Tipogr. del Seminario, 1875. Lex.-8. 482 S. Preis L. 10.

Mit dem Originaltext gegenüber. Die Uebersetzung ist in gereimten Terzinen. Die höchst lakonischen Noten sind werthlos.

Cfr. Giornale della Prov. di Vicenza, Nr. 49. 22. Aprile 1876.

***Gallo, Vincenzo**: Il Canto III. dell' Inferno. Tradotto in dialetto calabrese. Enth. in der Zeitschrift "L' Unità della Lingua". Firenze, 15. Luglio 1873. Nr. 14.

***Gaspari, Antonio**: Il Canto XXXIII. dell' Inferno. Tradotto in dialetto veronese, col testo a fronte. Verona, 1873. 8.

Jaccarino, Domenico: Il Dante popolare o la Divina Commedia in dialetto Napolitano. Napoli: Tipografia dell' unione. 1870 (1871). gr. 8. 155, 52 S. Preis L. 5.

Inhalt: Titel. — Vita de Dante spalefecata a lo popolo, S. 5—10. — Che bò dicere l' argomiento de lo primmo canto de lo Nfierno, S. 11—12. — 'Nfierno, C. I—XXXIII. S. 13—155. — Appendice. Giudizi, esami critici, polemiche sulla Traduzione del Dante in Dialetto Napolitano per Domenico Jaccarino. S. 1—41. — Seconda Appendice. Elenco delle Nomine ed Onorificenze decretate al signor Domenico Jaccarino per la sua Traduzione del Dante Napoletano, ecc. S. 42—48. — Terza Appendice: Il Canto XII. dell' Inferno tradotto in dialetto Napolitano, S. 49—52.

***Jaccarino, Domenico**: Il Dante popolare o la Divina Commedia in dialetto Napolitano. ('Nfierno.) Seconda Edizione. Napoli. 1872. gr. 8. 155, 52 S.

Unveränderter Abdruck der ersten Auflage.

***Jaccarino, Domenico**: Il Dante popolare o la Divina Commedia in Dialetto Napolitano col testo italiano a fronte e con note, allegorie e

dichiarazioni scritte dallo stesso traduttore in italiano e napolitano. Terza Edizione illustrata da fotografie, tratte da incisioni del secolo XV. Napoli: De Angelis, 1876. 4.

*Limarzi, Francesco: Il Paradiso di Dante Alighieri. Versione in dialetto calabrese e comento. Castellamare: Tipogr. Stabiana. 1874. 4. 2 Bll. 164 S. mit 1 Taf. Preis L. 4.

*Zitadela, L. N. (d. i. Luigi Napoleone Cittadella): La Cmedia Divina del gran pueta Dant Allighieri. L' Infern. Cant prim. Al mie amigh Ettur Galavotti. Ferrara: Tipogr. dell' Eridano, 1870. gr. 8. 10 S.

dd. Englisch.

Cary, H. F.: The Vision: or Hell, Purgatory and Paradise of Dante Alighieri, translated. London: Warne, 1871. 12. 446 S. Preis 1 s. 6 d.
Gehört zu der Sammlung "Chambers classics".

*Cary, H. F.: The Vision of Hell, Purgatory and Paradise of Dante, translated. New Edition corrected. London: Bell & S., 1876. Preis 3 s. 6 d.
Gehört zu Bohn's "Standard Library".

*Cotterill, H. B.: Selections from the "Inferno" of Dante. With Introduction and Notes. New-York: Macmillan & C. (Clarendon Press Series). 1874. 12. LXXVIII. 200 S. Preis D. 1, 75.

*Ellaby, Ernest Ridsdale: The Inferno of Dante. Translated into English Verse, with notes. Cantos I–X. London: Bickers & S., 1871. gr. 8. 114 S. Preis s. 5.

*Ford, James: The Divina Commedia of Dante. Translated into English Verse. London: Smith & Elder, 1871. 8. 440 S. Preis s. 12.

*Longfellow, H. W.: The Divine Comedy of Dante, translated. Boston 1870. 3 Vol. 16. 460, 446, 488 S. Preis 10 s. 6 d.

*Longfellow, Henry Wadsworth: The Divine Comedy of Dante Alighieri. Comprising *The Inferno*, *The Purgatorio* and *The Paradiso*, translated. With all the Original Notes and Illustrations. New stereotype Edition. Boston: Osgood & Co., 1871. gr. 12. VIII. 760 S. Preis D. 3.

ee. Französisch.

Alby, René: L'Enfer. Poème de Dante Alighieri. Traduction en vers français, avec une introduction et des notes à chaque chant. Chant V. Turin: Imprimerie de l'Union typog. éditrice, 1873. kl. 8. 35 S.
Avec le texte en regard. Ne se vend pas.

Alby, René: L'Enfer. Poème de Dante Alighieri. Traduction en vers français, avec une introduction et des notes à chaque chant. Chants I, II et III. Turin: Union typ. édit., 1874. kl. 8. 80 S.
Avec le texte en regard. Ne se vend pas.

Alby, René: L'Enfer. Poème etc. (Titre comme ci-dessus). Chant IV. Turin: Union typ.-édit., 1874. kl. 8. 28 S.

Avec le texte en regard. Ne se vend pas.

Alby, René: L'Enfer. Poème etc. (Titre comme ci-dessus). Chant VI. Milan: Imprimerie Guigoni. 1874. kl. 8. 23 S.

Avec le texte en regard. Ne se vend pas.

***Alby, René:** L'Enfer, poème de Dante Alighieri. Traduction en vers français, avec une introduction et des notes. Milan: Imprimerie Guigoni, 1876. 16. 34 S. (Nicht im Handel.)

So angegeben von Petzholdt, Neuer Anzeiger, März 1877. S. 88. Welche Gesänge dieses Heft enthält, vermag ich nicht zu sagen. Da ich sonst Alby's Publicationen zu erhalten pflege, möchte ich fast an der Existenz dieser Broschüre zweifeln, doch ist Petzholdt ein zu zuverlässiger Gewährsmann.

Die Uebersetzung ist etwas frei, aber sinngetreu und elegant, mit sehr guten Einleitungen und Noten versehen.

***Casati, Charles:** Traduction en vers, inédite, de la Divine Comédie de Dante, d'après un manuscrit du XVe siècle, de la Bibliothèque de l'Université de Turin. (Extrait des Mémoires de la Société des sciences, etc. de Lille. 1872, 3e série, 10e vol.) Lille: Imprimerie Danel, 1873. 8. 23 S.

Fiorentino, Pier Angelo: La Divine Comédie de Dante Alighieri. Traduction nouvelle accompagnée de Notes. Neuvième Edition. Paris: Hachette et C., 1872. in-18 Jésus, 2 Bl. CVII. 474 S. Preis Fr. 3, 50.

***Fiorentino, Pier Angelo:** L'Enfer de Dante Alighieri, avec les dessins de Gustave Doré. Traduction française, accompagnée du texte italien. 5 Tirage. Paris: Hachette et C., 1872. gr. fol. IV. 198 S. mit 75 xylogr. Taf. und 75 dazu gehörigen Bll. Erläuterungen. Preis in Lwd. gebd. Fr. 100.

***Fiorentino, Pier Angelo:** L'Enfer de Dante etc. (Titre comme ci-dessus). 6 Tirage. Paris: Hachette et C., 1876. gr. fol.

Mit der vorigen Ausg. in Allem genau übereinstimmend.

***Fiorentino, Pier Angelo:** La Divine Comédie de Dante Alighieri. Traduction nouvelle accompagnée de Notes. IIe édition. Paris: Hachette et C., 1877. in-18. Jésus 2 Bll. CVII. 474 S. Preis Fr. 3, 50.

***Jubert, Amédée:** L'Enfer de Dante. Traduit en vers français. Paris: Berger-Levrault et C., 1874. 8. XI. 280 S. Preis Mk. 4.

***Melzi, B.:** L'Enfer de Dante. Chant I. Nouvelle Edition, publiée avec une notice, un argument de tout le poëme et des notes en français. Paris: Hachette et C., 1875. 16. 50 S. Preis Fr. 0, 60.

***Mongis, J. A. de:** La Divine Comédie de Dante Alighieri. Enfer, Pur-

gatoire, Paradis. Traduite en vers. IIIe Edition, très-soigneusement revue et corrigée. Paris: Delagrave. 1873. 8. XXXI, 620 S.

*Ozanam, A. F.: Le Purgatoire de de Dante. Traduction et commentaire avec texte en regard. (Oeuvres complètes de A. F. Ozanam. Tom. IX.) Paris: Lecoffre fils et C., 1874. 12. XIX. 684 S.

*Topin, Hypolyte: Fables de divers Auteurs Espagnols et Italiens traduites pour la première fois en vers français, suivies d'un choix de fables en prose, et du IVe, VIe, VIIe, XXXIe, XXXIIe, XXXIVe chants de l'Enfer de Dante et du VIe du Purgatoire. Livorno: Tip. Vigo, 1872. 8. X. 48, 16, 36 S.

ff. Hebräisch.

*della Torre, Lelio: Sull' Inferno di Dante, fatto ebraico dal Sig. S. Cav. Dott. Formiggini. Lettere due a Benedetto Levi. Con appendice ebraica. Padova: Tipogr. Crescini, 1871. 8. 28 S.

S. 26 fg.: die Episode des Ugolino in hebräischer Uebersetzung.

gg. Holländisch.

*Bohl, Joan: Dante Alighieri: De Goddelijke Komedie in nederlandsche terzinen vertaald met verklaringen en geschiedkundige aanteekeningen nopens den Dichter. Eerste Lied: De Hel. Met portret van Dante. Nederlandsche en Italiaansche tekst. Haarlem: Graaf, 1876. 8. Preis F. 3, 50; gebdn. F. 4, 10.

*ten Kate, Jan Jakob Lodewijk: De Hel van Dante Alighieri. In de dichtmaat van't oorspronklelijke vertaald (nit het Ital.). Met platen van Gustave Doré. Afl. I. Leiden: Sijthoff, 1876. fol. 4 Bll. 8 S. mit 2 Taf. Preis à Lieferung F. 0, 90.

Das ganze Werk soll 30 Lieferungen umfassen. Ueber die Fortsetzung ist mir nichts bekannt.

*Kok, A. S.: De Hel — De Louteringsberg — Het Paradijs van Dante Alighieri. Metrische vertaling met opheldernde aantekeningen en eene studie over Dante, zijn tijd en zijne werken. Amsterdam: Funke, 1870. kl. 8. VIII. 304 S. mit Dante's Portrait; VIII. 328 S. mit 1 lit. Taf.; X. 410 S. mit 1 lit. Taf. Preis à F. 1, 40.

van Mijnden, J. C. Hacke: De Komedie van Dante Alighieri. In dichtmaat overgebracht. Haarlem: A. C. Krusemann. 3 Vol. Fol. 1867—1873. I. De Hel. 1867. 11 Bll. 245 S. mit einer photogr. Porträtbüste Dante's und 43 Doré'sche Taf. nebst 43 dazu gehör. Bll. Erkl. — II. Het Vagevuur. 1870. 8 Bll. 248 S. mit 42 Taf. und 42 Bll. Erkl. — III. Het Paradijs. 1873. 8 Bll. 239, 9 S. mit dem Porträt des Uebersetzers in Photographie, 19 Taf. und 18 Bll. Erkl.

Mit dem italienischen Texte zur Seite, Einleitungen und kurzen Erläuterungen. Die nicht für den Buchhandel, sondern nur

zu Ehrengeschenken bestimmte Prachtausgabe gehört zum Luxuriösesten und Brillantesten, was die gesammte Dante-Literatur aufzuweisen hat. Diesem äussern Glanze entspricht der innere Gehalt vollkommen. Die Uebersetzung, in holländischen Terzinen, eine Arbeit unendlichen Fleisses und liebevollster Hingebung, gehört unstreitig zu dem Gelungensten, was die Dante-Uebersetzungsliteratur überhaupt besitzt. Einleitungen und Erläuterungen beschränken sich auf das zum Verständniss des Gedichts absolut Nothwendige, sind aber mit grossem Geschick und Sachkenntniss abgefasst.

Leider ist es dem Uebersetzer nicht vergönnt worden, die Vollendung des Druckes seiner Arbeit zu erleben. Er starb am 8. Januar 1873, während der dritte Band seines Werks (herausgegeben von Kreenen und Tienhoven) erst gegen Ende des Jahres 1873 erschien.

Ich verzeichne hier, den andern Dante-Bibliographen folgend, die mir bekannt gewordenen Broschüren und Artikel über Hacke van Mijnden und seine Uebersetzung.

Ferrazzi, Giuseppe Jacopo: Alcune lettere del dott. Giovanni Corrado Hacke van Mijnden, insigne traduttore Olandese della Divina Commedia. Bassano: Tip. Sante-Pozzato, 1874. (Per Nozze Pasolini-Zanelli Baroni-Semitecolo.) gr. 8. 29 S.

***Kok, A. G.:** Een voltooid Dante-Monument. Enth. in der "Kunst-Kronijk" 1874. S. 34 fg.

Tienhoven, G. van: Un Dantista Olandese. Cenni Biografici. (Estratto dalla "Rivista Europea".) Firenze: Tipogr. dell' Associazione, 1873. gr. 8. 22 S.

***Witte, Karl:** Dr. Hacke van Mijnden. Enth. in der "Illustrirten Zeitung" Nr. 1565 vom 23. Juni 1873.

Cfr. Ferrazzi, V, 484—88.

***Thoden van Velzen, U. W.:** Dante's Hel, met schets van den inhoud, verklaring en aantekeningen. Naar het origineel bewerkt. Leeuwarden: Akkeringa, 1870. kl. 8. 1 Bl. VIII. 190 S. Preis F. 1, 20.

Thoden van Velzen, U. W.: De Goddelijke Comedie van Dante Alighieri. De Hel, het Vagevuur, het Paradijs. Met schets van den inhoud, verklaring en aanteekeningen. Naar het origineel bewerkt. 3 dln. Leeuwarden: Jongbloed, 1874—1875. kl. 8. 1 Bl. VIII. 190, 208, 228 S. Preis F. 3.

hh. Lateinisch.

***Anonimus:** Dantis Alighierii Cantica de Inferis, latinis versibus. Ivrea: Tipogr. del Seminario, 1873. 8. 144 S.

***Bononcini et Ghibellini:** I. II. III. VI. VII. VIII. Dantis Alighierii Carm. De Igne Piaculari. Versio Eugenii Bononcini, Mutinensis adolescentis annos nati XIV. — IV. et V. Carmini Versio Francisci Ghibellini, Mutinensis adolescentis annos nati XV. Auch u. d. T.: I primi Canti del Purgatorio di Dante recati in esametri latini. (Estratti dai Tomi XI e XII della Serie III. degli Opuscoli Religiosi, Letterari e Morali di Modena.) Modena: Società Tipografica, 1875. 8.

***Galanti, Carmelus:** Inf. XXVI, 118—121; Purg. XI, 100—3; Par. I, 39; Par. XXXIII, 115—20. Ripatransonis: Jaffei, 1874. 8.

*Galanti, Carmelus: Purg. III, 34—39; Par. V, 73—78; Par. XIX, 106—38. Ripatransonis: Jaffei, 1875. 8.

Martinelli, Jos. Pascalis: Dantis Alighierii Divina Comoedia latinis versibus reddita. Anconae: Baluffi, 1874. 8. 2 Bll. 371 S. Preis L. 6.

*Matté, Giambattista: Il C. 1. dell' Inferno di Dante tradotto in versi latini e messo a riscontro con quello tradotto dal dott. Miglio. Enth. in der Zeitschrift "Il Baretti", 1873. Nr. 38. S. 298 fg.

*Matté, G. B.: Dantis Alighierii Cantica de Inferis, latinis versibus. Eporediae ex typ. Seminarii. 1873. 8.

Gratulationsschrift zum Priesterjubiläum des Msgr. Luigi Moreno, Bischof von Ivrea; 8. Juni 1873.

*Matté, G. B.: Dantis Alighierii Cantica de Inferis, latinis versibus. Editio altera castigatior. Eporediae: typ. Seminarii, 1874. 8. 140 S.

*Matté, G. B.: Dantis Alighierii Purgatorium, latinis versibus. Eporediae: typ. Seminarii, 1874. 8. 138 S.

Mazzoleni, Severo: Saggio di traduzioni poetiche latine di alcuni tratti della Divina Commedia. Camerini: Tipogr. Savini, 1875. 8. 20 S.

*Miglio, Giovanni: Il Canto I. dell' Inferno tradotto in versi esametri latini e messo a confronto con quello tradotto dall' Arciprete Matté. Enth. in der Zeitschrift "Il Baretti". 1873. Nr. 78. (?)

Perosino, Gian Severino: Dantis Purgatorii V. VI. — Comes Ugolinus. Enth. in dessen "Traduzione latina dei trecento Temi italiani". Torino: Tarizzo, 1873. S. 144—52.

*Petriccioli, Giuseppe: Episodio di Ugolino, traduzione verso per verso in esametri latini. Enth. in den Zeitschriften "Il Miglioramento" von Eboli, 10. Dec. 1872, "Il Baretti", 1875. S. 395 fg. und in dessen *Carmi latini*. Parma: Adorni, 1875.

*Simone, Francesco: Dell' Inferno di Dante Alighieri, canto secondo tradotto in carme elegiaco latino. Albenga: Craviotto 1872. 16. 14 S.

*Simone, Francesco: Dell' Inferno di Dante Alighieri, canto trentesimo terzo tradotto in latino. Albenga: Craviotto, 1872. 16. 16 S.

ii. Polnisch.

*Stanislawskiego, Ant.: Dante Alighieri. Boska Komedja przeklad. Poznań u Żupańskiego. 1870. gr. 8. 4 Bll. 840 S. Preis Mk. 12.

kk. Rumänisch.

*Radulesco, Eliade: Inferno c. VII. Enth. in der Zeitschrift "Typographicaul Roman" vom 1. October 1870.

Nach Ferrazzi, IV, 465, hat Radulesco die ganze Div. Com. übersetzt; doch ist mir nicht bekannt, ob diese Uebersetzung bereits veröffentlicht worden.

ll. Russisch.

*Minaiew: Uebersetzung der Komödie mit Doré's Illustrationen. Leipzig. 1873.

So angegeben bei Ferrazzi, V, 502. Ich bezweifle aber, ob diese angebliche Uebersetzung wirklich existirt, namentlich aber, ob sie 1873 und in Leipzig gedruckt worden ist. Sämmtliche Cataloge, die ich verglich, wissen nichts davon.

*Petrow: Uebersetzung des Inferno. St.-Petersburg. 1871.

Auch diese Angabe ist aus Ferrazzi, V, 502, entnommen, dem ich die Verantwortlichkeit für deren Richtigkeit überlassen muss.

mm. Spanisch.

*Puigbò, Pedro: Dante Alighieri: La Divina Comedia. Traducida y annotada en vista de sus mas celebres comentadores. Adornada con doce láminas — Copias de Doré y Flaxmann — y el retrato del Autor. Barcelona: Ramon Pujal, 1870.

*Rossel, C.: La Divina Comedia por Dante Alighieri segun el texto de las ediciones mas autorizadas y correctas. Nueva Traduccion en prosa y directa del italiano por el reputado académico D. Cayetano Rossel. Completamente anotada y con un Prólogo biografico-critico, escrito por el muy ilustre Presidente de la Academia Española D. Juan Eugenio Hartzenbusch. Magnifica edicion, illustrada con 130 grandes planchas originales del afamado dibujante francés Gustavo Doré. Barcelona: Narciso Ramirez. 1871. (Centro editorial de obras illustradas.) 3 Vol. Imp. fol.

*Sanjuan, Aranda y: La Divina Comedia de Dante Alighieri, con notas de Paolo Costa adicionadas, traducida al castellano. Barcelona: Centro de Reparticiones La Ilustracion. 1873. gr. 8. 366 S. Preis Mk. 6, 50.

Unveränderter Abdruck der Ausgabe von 1868.

nn. Ungarisch.

*Szász, Carl: Der erste Gesang der Hölle übersetzt. Enth. in der Zeitschrift "Reform". 1873.

*Szász, Carl: Der dritte Gesang der Hölle übersetzt. Enth. in der Wochenschrift "Athenaeum". Pest 1872.

δ. Erläuterungsschriften.

*Amante, Bruto: Il Papa ed il trono. Pensieri varii. Macerata 1870. 8. Das dritte Kapitel befasst sich mit Dante.

*Amati, Amato: Sulla Genesi della Divina Commedia. Note Accademiche. Bergamo: Gaffuri e Gatti. 1875. 8. 16, 12, 12 S.

Cfr. Ferrazzi V, 123—25.

*Amati, Amato: Dei rapporti di alcuni passi della Vita Nuova colla Divina Commedia. (Estratto dai Rendiconti del R. Istituto Lombardo, Serie II, Vol. VIII, fasc. 7.) Milano: Bernardoni, 1875. 8.

*Amati, Amato: Sulla composizione di alcuni canti della Divina Commedia prima dell' esilio di Dante. Nota letta nell' adunanza del 29 Aprile 1875 del R. Istituto Lombardo. Milano: Bernardoni, 1875. 8.

Alle diese Schriften Amati's zeichnen sich aus durch hyperkühne Hypothesenmacherei. So soll Dante bereits 1274 den Plan zum Paradiso entworfen haben (!); den Plan zu den zwei ersten Theilen des Gedichts vor 1289 u. s. w. u. s. w. Dass dergleichen in Italien imponirt, versteht sich von selbst.
Cfr. Ferrazzi, V, 125—27.

*Ambrosi, Francesco: Breve Esposizione della Divina Commedia di Dante Alighieri. Enth. in der Zeitschrift "Mente e cuore". Organo per l' incremento dell' istruzione popolare. Trieste: L. Hermanstorfer, 1875 und 1876 (Anno II e III). gr. 8.

Auch wieder zur Abwechselung eine "neue" Erklärung! Die *tre fiere* sind *"la triplice dominazione che opprimeva l' Italia"* und zwar *lonza = sofismi; leone = tirannide* und *lupa = ipocrisia!* Die drei *Donne benedette* sind = *Ragione, Intelligenza, e Verità* u. s. w.

Ambrosi, Francesco: Dante e la Natura, ovvero frammenti di Filosofia e di Storia Naturale, desunti dalla Divina Commedia. (Estratto dagli Atti della Società Veneto-Trentina die Scienze Naturali residente in Padova, Vol. III. fasc. 1.) Padova: Prosperini, 1874. gr. 8. 16 S.

Ambrosi, Francesco: Dante Alighieri e la Divina Commedia. Ragionamento staccato da una storia inedita del medio evo italiano. Trieste: L. Hermanstorfer. — Francesco Ambrosi editore. 1874. gr. 8. 22 S.

Ambrosoli, Francesco: Di una dottrina circa l' ideale del Bello già esposta da Dante e dal Petrarca. Lezione. Enth. in dessen: Scritti letterari editi ed inediti. Firenze: Civelli, 1871. 8. Vol. I. S. 377—88.

*Ancona, Alessandro d': Il concetto della unità politica nei poeti italiani. Pisa: Nistri, 1876. gr. 8.

Antonelli, Giovanni: Studi particolari sulla Divina Commedia. Dedicati al nobil giovine Giorgio Fossi in occasione delle sue nozze con la nobil donzella Luisa Volpini. Firenze: Tipogr. Casalanziana, 1871. gr. 8. 74 S. Preis L. 1, 50.

Werthvolle und höchst beachtenswerthe astronomische Erläuterungen zu schwierigen Stellen der Commedia.

*Anzelmi, Domenico: La Comedia di Dante traslata in prosa. Napoli: Nobile, 1875. 8.

*Bagatta, Francesco: Interpretazione di un documento e di un passo di Dante. Venezia: Merlo, 1863. 8.

Zu Parad. IX, 52.

*Barlow, H. C.: "Il Gran Rifiuto". Enth. in "The Academy", 15. August 1874.

Wärmt seine, bereits 1862 in der gleichbetitelten Broschüre vorgetragene, Ansicht wieder auf, wonach derjenige — "*che fece per viltate il gran rifiuto*" (Inf. III, 60) *Vieri dei Cerchi* sein soll.

Barzilai, G.: Intorno ad un celebre verso della Divina Commedia. Sunto di un discorso tenuto al Gabinetto di Minerva. (Estratto dal "Corriere Israelitico" Nr. 15—16, 10 Dicembre 1872). Trieste: Hermanstorfer, 1872. gr. 8. 1 Bl. 8 S.

Zu Inf. VII, 1. Der Vers soll hebräisch sein und den Sinn haben: "Hier, hier bin ich, der Satan, der den Eingang bewacht!"

Barzilai, G.: Rafel mai amech zabi almi. Discorso tenuto al Gabinetto di Minerva nel Febbraio 1872. Trieste: Tipogr. Peternelli & Morterra, 1872. gr. 8. 22 S.

Zu Inf. XXXI, 67. Auch dieser Vers soll hebräisch sein und bedeuten: "Wozu kommst du zu dem finstern Abgrund? Kehre zur Welt zurück!"

Bastiani, Sante: Dante Alighieri nel Pianeta di Marte, e l' Apoteosi della Croce bianca in Campo rosso. Seconda edizione. Napoli: Grande Tipogr., 1873. Lex.-8. 29 S. Preis L. 0, 70.

*Bastiani, Sante: L' Aquila della Vittoria e del Diritto nella Divina Commedia. (Estratto dall' Aracne.) Napoli: Vico, 1874. gr. 8.

*Bastiani, Sante: Della storia delle due Aquile a spiegare alcune Allegorie della Divina Commedia. (Estratto dall' Aracne.) Napoli: Vico, 1874. gr. 8.

Beccaria, Cesare: Interpretazione di un luogo di Dante. Enth. in der Zeitschrift "Il Borghini". Giornale di filologia e di lettere italiane, compilato da P. Fanfani e C. Arlia. Anno II. Firenze: Tip. del Vocabolario, 1875—76. gr. 8. S. 232—34.

Gehört zu Inf. XXXIV, 151.

Beccaria, Cesare: Dante e Terenzio. Enth. in "Il Borghini" etc. Anno II. Firenze, 1875—76. S. 324—26.

Zu Inf. XVIII, 133—36.

Bencivenni, Ildebrando: Francesca da Rimini. Racconto storico. Firenze: Salani, 1873. 16. 136 S.

Bergmann, G. F.: Solution de l' enigme cinq fois séculaire concernant l' ombre de celui *Che fece per viltate il gran rifiuto.* (Per nozze Pitrè — Vitrano.) Noto: Tip. Zammit, 1877. kl. 8. 13 S.

Zu Inf. III, 59. 60. Dem CONOBBI in V. 59 zum Trotz soll hier — Kaiser Julian gemeint sein, den Dante doch unmöglich WIEDERERKENNEN konnte.

Betti, Salvatore: Osservazioni sulla Divina Commedia. Enth. in der Zeitschrift "Il Propugatore" ecc. Vol. VI. P. 1. Bologna: Romagnoli, 1873. gr. 8. S. 22—26.

Zu Inf. IX, 79 fg., X, 92, XVII, 10; Purg. XX, 52. 60.

***Bizzarri, Anacleto e Bocci, Ippolito**: Raccolta di sentenze, massime, concetti sublimi, similitudini e comparazioni dei quattro Classici Italiani: Dante Alighieri, Lodovico Ariosto, Torquato Tasso e Francesco Petrarca. Firenze: Toffani, 1872. 8. VI. 614 S.

Blanc, L. G.: Interpretazione filologica di molti passi oscuri e controversi della Divina Commedia. Saggio tradotto dal prof. Carlo Vassallo, con aggiunta d' alcune asservazioni. Enth. in der Zeitschrift "Il Propugnatore" ecc. Tomo X. Parte I. Bologna: Romagnoli, 1877. gr. 8. S. 47—79, 436—67. Parte II. S. 54—89.

Soll fortgesetzt werden. Ist die erste Uebersetzung der letzten Arbeit Blanc's, nämlich des zweiten Theiles seines "Versuchs" etc. In den "Osservazioni" gedenkt Herr Vassallo (nach S. 48) sich mit der Leipziger Ausgabe des Divina Commedia auseinanderzusetzen. Die Uebersetzung ist gut.

Bocci, Donato: Dizionario storico, geografico, universale della Divina Commedia di Dante Alighieri. Contenente la Biografia dei personaggi, la notizia dei paesi e la Spiegazione della cose più difficili del sacro Poema. Torino: Paravia e C., 1873 (1874). kl. 8. 2 Bll. XXX. 468 S. Preis L. 3.

Bildet Nr. 171 der "Collezione di libri d' istruzione e d' educazione". Für den Anfänger ganz brauchbar und empfehlenswerth; der Titel könnte indess etwas bescheidener sein.

***Bonanni, Teodoro**: Indice delle Materie trattate nella Divina Commedia di Dante Alighieri. Napoli: De Angelis, 1871. 8. 49 S.

***Bonaventura, P. F. da Sorrento, Cappuccino**: Prolusione del Commento sul canto XI del Paradiso della Divina Commedia. Enth. in "Annali Francescani". A. 1. Vol. I. Milano: Maiocchi, 1870. S. 99 fg.

Cfr. Ferrazzi, V, 282 fg.

Bonaventura, P. F. da Sorrento, Cappuccino: Dante e la Divina Commedia. Appunti. Napoli: Accattoncelli, 1872. gr. 8. 2 Bll. 52 S. und 1 Bl. Errata-corrige.

Borgognoni, Adolfo: La Genesi della Divina Commedia. Ravenna: Tipogr. Alighieri, 1872. 12. 56 S. Preis L. 1.

Boschetti, Ambrogio: Sposizione, Parafrasi, Glosse e Bellezze della Divina Commedia di Dante Alighieri. Ad uso della Gioventù. Trieste: A. Levi, 1870. Lex.-8. XXXV. 124 S.

Inhalt: Concetto, fine, sviluppo, originalità della Divina Commedia, S. III—XXXV. — Inferno, C. I und II. S. 1—118. — Appendici: 1. Ritratti e costumi dei tre principali attori della

Divina Commedia. Dante, Virgilio, Beatrice. (1.) Dante. S. 119 —24.

Sollte die erste Lieferung eines umfassenden Werks sein, das aus acht bis zehn starken Bänden hätte bestehen sollen. Für die Gioventù eine etwas starke Zumuthung. Seither ist meines Wissens nichts mehr erschienen.

* **Boschetti, Ambrogio**: Saggio di Comenti dal Canto III dell' Inferno di Dante. Enth. im Programma del Ginnasio Comunale di Trieste. 1873—74. S. 3—51.

* **Bozzano, Emilio**: Illustrazioni musicali della Divina Commedia di Dante Alighieri. Milano: Ricordi, 1876. 8. 20 S.

* **Caetani, Michelangelo, Duca di Sermoneta**: Matelda nella Divina foresta. Seconda Edizione. Roma: Salviucci, 1875. 8.

Caetani, Michelangelo, Duca di Sermoneta: Tre chiose nella Divina Commedia di Dante Alighieri. Seconda Edizione. Roma: Salviucci, 1876. 8. 68 S.

Nicht im Handel. Cfr. "Nuova Antologia", 5 Maggio 1876. S. 200 fg.

Calvori, J.: La Selva, le belve e le tre Donne nella Divina Commedia. Idea di un nuovo Commento esposto in due discorsi. Torino: Paravia e C. 1874. kl. 8. 2 Bll. 87 S. Preis L. 0, 80.

Bildet Nr. 172 der "Collezione di libri d' istruzione e d' educazione".

* **Canavesio, Sebastiano**: Il primo canto della Divina Commedia spiegato coll' Ypsilon di Pitagora. Pubblica lettura fatta a Mondovì la sera del 28 di Febbraio 1873. Mondovì: Bianco, 1875. 16. 110 S.

Brillanter Unsinn! Cfr. Ferrazzi, V, 188 fg.

Cappellini, Carlo: Sordello. Memoria. (Per nozze Gobbetti Anselmi.) Mantova: Tip. Balbiani, 1877. 8. 22 S.

Zu Purg. VI, 74.

* **Castrogiovanni, G.**: Squarci scelti dallo Inferno di Dante spiegati e commentati ad uso delle scuole secondarie. Torino: Favale e C., 1873. 18. 182 S. Preis L. 1, 20.

* **Caverni, Raffaello**: Alcune note sulla Divina Commedia concernenti le Scienze Naturali. Enth. in der Zeitschrift "La Scuola", 1872. I. 175—82; 226—30.

* **Caverni, Raffaello**: Astronomia Dantesca. — Problemi, Illustrazioni geometriche sulla Divina Commedia. — Giovanni e Francesco. Dialoghi danteschi. Enth. in "L' Ateneo". Rivista italiana della istruzione pubblica e di filologia classica. Anno I. Vol. I e II. Firenze: Bencini, 1874. gr. 8.

Scheinen wichtige Arbeiten zu sein. Cfr. Ferrazzi, VI, 61—64.

*Caverni, Raffaello: Voci e modi di dire della Divina Commedia dell' uso popolare toscano. Enth. in der Zeitschrift "Il Giusti". Firenze. 1876. gr. 8.

*Cocchi, Leopoldo: Dante. Enth. in der "Rivista Europea". Firenze. Giugno 1875. S. 91 fg.

Coco, Giuseppe: Intorno la soluzione apportata dal Signor Guglielmo Federico Bergmann, professore all' Università di Strasbourg, al supposto enigma concernente l' ombra di colui *Che fece per viltate il gran rifiuto.* Parole lette all' Accademia dei Zelanti d' Acireale nella tornata pubblica del dì 11 Giugno 1877. Acireale: Tip. di Vincenzo Micale, 1877. gr. 8. 20 S.

Zu Inf. III, 59. 60. Gibt sich die überflüssige Mühe, Bergmann's vorhin erwähnten Einfall zu widerlegen.

Cerritelli, Pietro: Pensieri sulla Divina Commedia. Chieti: Del Vecchio ed Orlandi, 1871. 8. 64 S.

Colle, Alessandro del: Osservazioni critiche sulla terzina X del Canto III. dell' Inferno di Dante. Padova: Penada, 1870. 8. 14 S.

Schlägt vor Inf. III, 29 zu lesen: *aria senza tempo pinta*, statt der gewöhnl. Lesart *aria s. t. tinta.* Das *pinta* soll dann mit *spinta* gleichbedeutend sein, sodass der Sinn wäre, dass jene Luft ewig sturmbewegt ist.

Coltelli, G.: Modo nuovo di intendere Dante, ovvero compendio di un nuovo commento da pubblicarsi. Bologna: Zanichelli, 1875. kl. 8. 2 Bll. VIII. 218 S. Preis L. 1, 50.

Mit ekelhafter Arroganz vorgetragener Unsinn.

Comparetti, Domenico: Virgilio nel medio evo. Volumi due. Livorno: Fr. Vigo, 1872. Lex.-8. XIII. 313 S. 2 Bl. 310 S. Preis L. 15.

Speciell über Dante Bd. I, S. 256—304; auch sonst wichtig für das Studium der Divina Commedia.

Comparetti, Domenico: Virgil im Mittelalter. Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Hans Dütschke. Leipzig: B. G. Teubner, 1875. gr. 8. XIV. 318 S.

Speciell über Dante S. 176—200.

*Conti, Augusto: La filosofia di Dante. Enth. in dessen "Cose di Storia e d' Arte". Firenze: Sansoni, 1874. 8. S. 171—227.

Croce, Enrico: Carta d' Italia illustrativa della Divina Commedia di Dante Allighieri; con indice di tutti i luoghi in essa carta contenuti. Genova: Fratelli Pellas fu L. 1875. gr. 8. V. 14 S. nebst 1 Karte in gr. folio. Preis L. 3.

Sorgfältig ausgearbeitet und sehr brauchbar.

Daniel, Edouard: Essai sur la Divine Comédie de Dante; ou: La plus belle, la plus instructive, la plus morale, la plus orthodoxe et la plus

méconnue des épopées mise a la portée de toutes les intelligences et dédiée à la jeunesse catholique de nos écoles. Paris: Berche et Tralin, 1873. gr. 8. 2 Bll. 315 S. Preis Fr. 15.

Werthloses Gerede.

Delff, H. K. Hugo: Die Idee der Göttlichen Komödie. Eine Studie. "Dante Alighieri und die Göttliche Komödie". Zweite Folge. Leipzig: B. G. Teubner, 1871. 8. XII. 167 S. Preis Mk. 2, 40.

Della Valle, Giovanni: Supplemento al libro = Il Senso geografico-astronomico ecc. = ovvero Aggiunte e nuove Dichiarazioni sopra alcuni luoghi della Divina Commedia che in esso vengono interpretati. Faenza: Tip. Novelli, 1870. 8. 65 S. Preis L. 1.

***Della Valle, Giovanni:** Sopra due luoghi della Divina Commedia, spiegati colla fisica moderna. Faenza: Tip. Novelli, 1874. 8.

***Della Valle, Giovanni:** Interpretazione di un luogo di Dante relativo all' origine delle Idee secondo la dottrina di S. Tommaso col seguito di altri due luoghi spiegati colle dottrine della Fisica moderna. Faenza: Tip. Novelli, 1874. 8.

Della Valle, Giovanni: Nuove illustrazioni sulla Divina Commedia; divise in tre parti. Ad uso delle scuole. Faenza: Tip. Novelli, 1877. gr. 8. 152 S. nebst 1 Taf. Preis L. 2, 50.

Letzte, tüchtige Arbeit des am 16. April 1877 verstorbenen Forschers.

***Del Lungo, Isidoro:** Diporto Dantesco. Gl' invidiosi nello stige. — Le tre regioni infernali — Gli sconoscitori della Divinità. Enth. in: Nuova Antologia di Scienze, Lettere ed Arti. Anno VIII. Vol. XXII. Fasc. 4. Firenze. Aprile 1873. gr. 8.

***Del Lungo, Isidoro:** Della interpretazione d'un verso di Dante (Inferno, XVIII, 66) rispetto alla Storia e della Lingua e de' Costumi. Enth. in: Archivio Storico Italiano. Tomo XXII. Firenze: Viesseux, 1875. gr. 8. S. 525—39.

Del Lungo, Isidoro: Della interpretazione d' un verso di Dante (Inferno XVIII, 66) rispetto alla Storia e della Lingua e de' Costumi. Estratto dall' Archivio Storico Italiano. Tomo XXII. Firenze: M. Cellini e C., 1875. gr. 8. 17 S. (Nicht im Handel.)

De Marzo, A. G.: Del velo allegorico della Divina Commedia nella Simbologia. Enth. in: Mente e Cuore. Organo per l' incremento dell' istruzione popolare. Trieste: L. Hermanstorfer, 1875. Anno II. 1 Luglio. gr. 8. S. 273—79.

***Denza, Francesco:** Dante e l' Astronomia. Discorso per l' inaugurazione dell' anno scolastico 1871—72 del R. Collegio Carlo Alberto in Moncalieri. Torino: Bocca, 1873. gr. 8.

*Di Giovanni, Vicenzo: Gli Angeli nella Divina Commedia. Enth. in: Scuola, Scienza e Critica. Palermo: Lauriel, 1874. gr. 8.

Fanfani, Pietro: Studj ed osservazioni sopra il testo delle Opere di Dante Firenze. Tipogr. cooperativa. 1874. kl. 8. XV. 356 S. Preis L. 3, 50.
Vorzügliche Sammlung von Arbeiten über Dante.

Fanfani, Pietro: Sordello. Enth. in der Broschüre: "Per le Nozze Pasolini-Zanelli Baroni-Semitecolo". Bassano: Tip. di A. Roberti, 1874. gr. 8. S. 13—18.
Gehört zu Purg. VI, 74.

Fanfani, Pietro: Aneddoto dantesco. Enth. in: Il Borghini. Giornale di filologia e di lettere italiane, compilato da P. Fanfani e C. Arlia. Anno II. Firenze, 1875—76. gr. 8. S. 138—39.
Zu Inf. XXXIII, 90 fg.

Fanfani, Pietro: Il Sordello e la Cunizza di Dante. Enth. in: Il Borghini etc. Anno II. Fir. 1875—76. S. 171—73.
Zu Purg. VI, 74.

Fanfani, Pietro: Le femmine da Conio di Dante. Enth. in: Il Borghini etc. Anno II. Firenze 1875—76. S. 239—42, 254—55.
Zu Inf. XVIII, 66.

*Ferrari, Capilli: Sul regno di Rascia, e sui grossi o Matapani d'argento alterati. Lettera al Sign. Angelo Nani. Enth. in: Nani, Saggi di critica storica e letteraria. Zara: Artale, 1875. S. 96, 599.
Zu Parad. XIX, 140. 141.

*Ferroni, Pietro: Illustrazione di due passi della Divina Commedia. Lezione letta nell' Accademia della Crusca nell' adunanza del 19. Decembre 1872. Enth. in: Atti dell' Accad. della Crusca, I, 1—11.
Zu Par. IV, 1—18. XIII, 82—84.

Fietta, Conte Nicolò: Nicolò Boccasini di Treviso e il suo tempo. Padova: Tip. del Seminario, 1871. gr. 8.
Enthält S. 458—84: Il Veltro di Dante.

Fornaciari, Raffaello: L' Arte di Dante nell' episodo d' Ugolino. Enth. in: Il Propugnatore ecc. Anno II. Vol. II. Parte II. Bologna: Romagnoli, 1870. gr. 8. S. 172—80.

*Fornaciari, Raffaello: La Ruina di Dante secondo l' opinione di un ultimo commentatore. Enth. in der "Nuova Antologia". Anno VII. Vol. XXI. Fasc. 9. Firenze. Settembre 1872. gr. 8.

Fornaciari, Raffaello: Sul significato allegorico della Lucia di Dante Alighieri. Discorso letto alla R. Accademia Lucchese la sera del 30 Giugno 1871. Lucca: Tipogr. Giusti, 1873. gr. 8. 24 S.

Franciosi, Giovanni: Discorsi detti nel R. Liceo Muratori. Modena: Vicenzi, 1870. 16. 119 S. Preis L. 1.

Enthält: Il Veltro di Dante, S. 59—74. — Il Satana dantesco, S. 75—84. — Proemio alla dichiarazione del Purgatorio, S. 85—90. — Importanza del porre studio massimo nella Divina Commedia, S. 91—106.

Franciosi, Giovanni: Dell' evidenza dantesca studiata nelle metafore, nelle similitudini e ne' simboli. Memoria. Modena: Tipogr. L. Gaddi, 1873. gr. hoch-4. 138 S. Preis L. 4.

***Franciosi, Giovanni:** La virtù punitiva della coscienza nell' Inferno dantesco, e nei Drammi di Shakespeare. Enth. in der: Rivista universale. Firenze 1875. Vol. XXII. S. 602 fg.

***Franciosi, Giovanni:** Quanto v' abbia di vero nell' antico paragone fra Michelangelo e Dante. Considerazioni. Genova: Tip. dei Sordi-Muti, 1876.

Cfr. Nuova Antologia. Agosto 1876. S. 890—91.

Franco, Antonio: Scritti Letterari e Filosofici postumi pubblicati per cura di Vicenzo di Giovanni. Palermo: Virzì, 1875. 8.

Enthält S. 1—73: Esposizione dell' Allegoria della Divina Commedia.

Fruscella, Nicola Maria: Piccarda de' Donati. Saggio critico. Enth. in: Il Propugnatore ecc. Anno IX. Vol. IX. Parte II. Bologna: Romagnoli, 1876. gr. 8. Disp. 4 e 5. S. 105—27.

Zu Purg. XXIV. Parad. III.

***Fumi, L.:** Trattato fra il comune di Firenze e il conte Aldobrandini per il porto di Talamone. Enth. im: Archivio Storico italiano. Vol. XXIII, Firenze 1876. gr. 8.

Zu Purg. XIII, 152.

Gaiter, Luigi: La Mitologia e la prima Cantica della Divina Commedia. Enth. in: Il Propugnatore ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. IX. Parte II. 1876. S. 2—15.

***Galanti, Carmine:** Brevi osservazioni su i cieli che girano intorno alla terra e su i cerchi che girano intorno al punto luminoso. Lettera I su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1873. in-8.

Zu Parad. XXVII, 115—17.

***Galanti, C.:** Brevi osservazioni su alcuni luoghi del 1. Canto dell' Inferno. Lettera II. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1874. 8.

***Galanti, C.:** Lettera III. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1874. 8.

***Galanti, C.:** Lettera IV. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1874. 8.

***Galanti, C.:** La Beatrice è simbolo della Rivelazione. Lettera V. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1875. 8.

Galanti, C.: La Lucia è simbolo della Chiesa. Lettera VI su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1876. 8. 24 S.

***Galanti, C.**: La Donna Gentile è Maria. Lettera VII. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1876. 8.

Galanti, C.: Altre osservazioni nel I. Canto dell' Inferno. Lettera VIII. su Dante Alighieri. Ripatransone: Tip. Jaffei, 1876. 8. 18 S.

Galanti, C.: Lettera IX su Dante Alighieri. Altre osservazioni sul II Canto dell' Inferno. Con una breve risposta a Domenico de' Guidobaldi sulla simbolica Beatrice, da lui svolta nel periodico "La Scienza e la Fede". Ripatransone: Tip. Jaffei, 1877. 8. 56 S.

Galvani, Giovanni: Spiegazione di un luogo di Dante nel Canto XV del Paradiso. Enth. in: Il Propugnatore ecc. Anno IV. Vol. IV. Parte I. Fasc. 1 e 2. Bologna: Romagnoli, 1871. gr. 8. S. 198—202.
Zu Parad. XV, 108.

Garofalo, Pasquale (Duca di Bonito): Letteratura e Filosofia. Opuscoli. Napoli: Stamperia Ferrante, 1872. gr. 8. CV. und 145 S. Preis L. 3.
Enthält unter anderm: Capitoli di M. Bosone da Gubbio e di Jacopo Alighieri sulla Divina Commedia di Dante Alighieri, S. III—CV. (Weitaus die beste und gründlichste Arbeit über den Gegenstand.) — Spiegazione di un luogo oscuro del Paradiso di Dante, S. 127—38. (Zu Parad. XXVI, 108 fg.)

Genovesi, Vincenzo: Filosofia della Divina Commedia nella Cantica dell' Inferno. Sguardo sintetico. Libro unico. Firenze: Cellini e C., 1876. gr. 8. 33 S.

***Gentile, L.**: Il realismo della Divina Commedia. Enth. in der Zeitschrift: I Nuovi Gagliardi, periodico mensuale di Storia, Letteratura ed Arte. Anne I. Fasc. 1, 2. Febbraio-Marzo 1877. Firenze: Tip. dell' Arte della Stampa. gr. 8.

***Girgenti, Gaetanina**: Le Donne nella Divina Commedia. Enth. in L' Arte. Anno II. Nr. 13. Palermo: Luglio, 1871.

Giuliani, Giambattista: Dante spiegato con Dante. Gli ultimi canti del Purgatorio commentati. Canto XXVII, XXVIII, XXIX. Enth. in Il Propugnatore, ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. II. Parte II. 1870. S. 57—88. 137—71. Vol. V. Parte I. 1872. S. 394—437.

Giusti, Antonio Dell' Acqua: Se Ugolino abbia mangiato i figli. Dialogo. (Estratto dalla Strenna Veneziana, Anno XIII. — Venezia, Tip. del Commercio di Marco Visentini, 1873.) Lex-8. 7 S.
Zu Inf. XXXIII, 75.

Gloria, Andrea: Ulteriori considerazioni alla terzina 16. del Canto IX del Paradiso di Dante. Padova, 1871. 8.
Zu Parad. IX, 46—48.

Gnoli, Domenico: La Rima e la Poesia italiana. Enth. in der Nuova Antologia. Firenze. Anno XI. Serie II. Vol. III. Fasc. XII. Decembre 1876. gr. 8. S. 705—35.

Gravisi, Federico de: Dei Cerchi infernali di Dante. Studio filosofico e critico sulla graduazione dei peccati e delle pene, come sulla corrispondenza di queste a quelli nell' Inferno dantesco. Napoli: Tipogr. editrice già del Fibreno, 1876. gr. 8. 142 S. Preis L. 3.

Graziani, Giovanni: Interpretazione della Allegoria della Divina Commedia di Dante Alighieri. Opera postuma. Bologna: Tipogr. Mareggiani, 1871. 8. 439 S. Preis L. 3.

Vertritt die ausschliesslich politische Auffassung des Gedichts.

Grimaldi, Odoardo: Saggio di una nuova esposizione didattica della Divina Commedia di Dante Alighieri. Terni: Stab. tipogr. Ternano, 1870. gr. 8. 37 S.

Enthält weiter nichts als einen oberflächlichen Commentar zum I. Gesange des Purgatorio.

Grion, Giusto: La Lucia di Dante. (Per Nozze d'Aucona-Nissim.) Verona: Tip. Franchini, 1871. 8. 16 S.

Dante's Lucia = die beata Lucia vom Kloster S. Christina zu Bologna; allegorisch = das göttliche Erbarmen.

Guidobaldi, Domenico de': La Beatrice di Dante è la Rivelazione ovvero la Teologia? Napoli: Estratto dalla Rivista religiosa: La Scienza e la Fede. Anno XXXVI. Serie IV. Vol. IV. 1876. gr. 8. 39 S.

Hettinger, Franz: Grundidee und Charakter der Göttlichen Komödie von Dante Alighieri. Ein Vortrag, gehalten zu Bonn am 9. December 1875. Bonn: A. Henry, 1876. gr. 8. 76 S. Preis Mk. 1.

Jacob, Johannes: Die Bedeutung der Führer Dante's in der Divina Commedia: Virgil, Beatrix, St. Bernhard, in Bezug auf den idealen Zweck des Gedichts und auf Grund der geistigen Lebensentwickelung des Dichters. Leipzig: Hinrichs, 1874. 8. 2 Bll. 84 S. Preis Mk. 2.

Kunhard, P. F. J.: Dantische Reminiscenz an das biblische Gleichniss vom ungerechten Haushalter in der Divina Commedia, Parad. VI. V. 127 fg. Lübeck: Grauloff, 1871. 16. 20 S. Preis Mk. 0, 60.

Hat die für die Dante-Wissenschaft epochemachende Entdeckung gemacht, dass der Dichter das XVI. Kapitel des Evangeliums Lucä gelesen.

***Labruzzi di Nexima, Francesco**: Nuovo Commento sopra la principale allegoria del Poema di Dante. Roma: Fratelli Pallotta, 1871. 8. 40 S.

***Labruzzi di Nexima, F.**: Intorno all' epoca della visione di Dante. Discorso. Estratto dal giornale: Il Buonarroti. Serie II. Vol. VII. Gennaio 1872. Roma: Tip. delle Scienze matem. e fisiche. 1872. 4. 14 S.

*Labruzzi di Nexima, F.: Intorno ad alcuni Scritti sopra Dante del Gondoliere Antonio Maschio. Lettera al Cav. Enrico Narducci. Estratto dal giornale: Il Buonarroti. Serie II. Vol. VII. Agosto 1872. Roma: Tip. delle Scienze matem. e fisiche. 1872. 4. 18 S.

*Labruzzi di Nexima, F.: Di una falsa opinione di Carlo Troya. Estratto dal giornale: Il Buonarroti. Serie II. Vol. XI. Febbraro 1876. Roma: Tip. delle Scienze matem. e fisiche. 1876. 4.

Will beweisen, dass bei Dante *latino* = *italico*.

Labruzzi di Nexima, F.: Quando nacque Dante Alighieri? Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. X. Parte II. 1877. S. 1—16.

Lanci, Fortunato: Del Bulicame e della Chiarentana nella Divina Commedia di Dante Alighieri. Considerazioni. Estratto dal Giornale Arcadico. Serie II. Num. 67. Roma: Tip. Cuggiani e C., 1872. 8. 2 Bll. 43 S.

Landoni, Teodorico: Sopra alcuni luoghi dell' Inferno e uno del Purgatorio di Dante. Chiose. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. V. Parte II. 1872. S. 85—104.

Landoni, Teodorico: Sopra alcuni luoghi dell' Inferno e uno del Purgatorio di Dante. Chiose. Con un' Appendicetta. Bologna: Tip. Fava e Garagnani, 1872. gr. 8. 32 S.

Zu Inf. IV, 100—2; V, 31; V, 107; V, 139; VII, 7. 25; XXVI, 7—9 etc. Die Appendicetta ist eine köstliche Beleuchtung von Scarabelli's literarischen Taschenspielerkünsten.

*Lanzoni, Filippo: Intorno al fine della Divina Commedia. Discorso. Enth. in dessen: "Alcune Prose ed Iscrizioni". Faenza: Conti, 1876. 8.

*Leoni, C.: Del Bello. Padova: Sacchetto, 1873. 8.
Enthält S. 25: Secolo di Dante. — S. 49: Dante, Salmo. — S. 163: Dante, Petrarca, Barbieri.

*Locock, Frances: Biographical Guide to the Divina Commedia di Dante. London: Provost, 1873. 8. Preis 2 s. 6 d.

Lomonaco, Giovanni: Dante e Lutero. Estratto dal Periodico: La Carità. Anno VI. Vol. XII. quad. IX—X. o. O. u. J. (Napoli: Tip. degli Accattoncelli, 1871.) Lex.-8. 1 Bl. 51 S.

Loria, Cesare: L' Italia nella Divina Commedia. Seconda Edizione riveduta e notevolmente accresciuta dall' Autore. Firenze: G. Barbèra, 1872. Vol. II. kl. 8. XI. 342 und 2 Bll. 343—665 S. Preis L. 5.

Brauchbares geographisches Handbuch zur Divina Commedia, nur etwas zu elementar.

*Lumini, Apollo: Studii sulla Divina Commedia. Caronte. Vigevano: Tip. Spargella, 1874. 8. 18 S.
Zu Inf. III, 82 fg.

*Maconi, Giuseppe: Interno a Lano de' Maconi. Documenti e notizie. Enth. im: "Bullettino della Società Senese". Vol. II. Siena: Bargellini, 1870. gr. 8. S. 141 fg.

*Maconi, G.: Documenti intorno alla famiglia e alla casa di Lano de' Maconi. Enth. in: "Atti e Memorie della Sezione letteraria e di Storia patria municipale della R. Accademia dei Rozzi di Siena". Siena: Bargellini, 1872. gr. 8.

*Maconi, G.: Intorno a Lano de' Maconi. Enth. in dessen: "Raccolta di Documenti storici". Livorno, 1876. S. 91—114.
Diese drei Arbeiten Maconi's gehören zu Inf. XIII, 120.

Mariani, Luigi: La Divina Commedia esposta al Giovanetto studioso. Seconda edizione con mutazioni ed Aggiunte. Firenze: Tipogr. di Tito Giuliani, 1873. kl. 8. X. 281 S. Preis L. 2, 50.

Mario, Alberto: Dante. Enth. in dessen: "Teste e figure". Studii. Padova: Sacchetto, 1877. 8. S. 1—27.

Maschio, Antonio: Pensieri sulla Divina Commedia e il trionfo di Francesca da Rimini. Interpretazioni. Venezia: Naratovich, 1871. gr. 8. 73 S. Preis L. 2.

*Massaccesi, Augusto: Dante e la Divina Commedia. Lettera ad un professore di scuole ginnasiali. Jesi: Tip. Fratelli Ruzzini, 1873. 8. 14 S.

*Minzloff, R.: Deux Vers du Dante et un chapitre du Roman de Lancelot. Enth. im: "Bulletin du Bibliophile et du Bibliothécaire publ. par L. Techener". XXXVIe Année. Mars-Avril 1870. Paris: Techener. 8. S. 108—16.
Zu Inf. V, 133 fg.

*Nannarelli, Fabio: Il Paradiso di Dante. Enth. in der Zeitschrift: "Il Buonarroti". Roma: Tip. delle Scienze matem. e fisiche. Serie II. Vol. VII. Giugno 1872. 4. S. 190—211.

Ortolan, J.: Les Pénalités de l'Enfer de Dante. Suivies d'une Étude sur Brunetto Latini apprécié comme le maitre de Dante. Paris: Plon et Marescq ainé, 1873. 12. 4 Bll. 170 S. Preis Fr. 3, 50.

Ovidio, Francesco d': Nota sul verso del Canto X dell' Inferno: "Forse cui Guido vostro ebbe a disdegno". Enth. in: "Il Propugnatore", ecc. Vol. III. Parte II. Bologna: Romagnoli, 1870. gr. 8. S. 167—75.

*Ozanam, A. F.: Oeuvres complètes, avec une préface par Ampère. Tom. V. Les Poëtes franciscains en Italie au XIIIe siècle, avec un choix des petites fleurs de Saint François, traduites de l'Italien, suivis

de recherches nouvelles sur les sources poétiques de la Divine Comédie. Ve Édition. Paris: Lecoffre et Cie., 1872. 12.

*Pachini, Serafino: Opuscolo contenente un esame critico sul triforme poema di Dante Alighieri, una rivista dei principali scrittori italiani, la decadenza della nostra lingua per le invasioni straniere, un commentario sulle opere di G. B. Vico, le risposte categoriche ai detrattori del nostro trattato di giustizia sociale, ed infine un' appendice etnografica sull' Italia. Teramo: Tip. Scalpelli, 1871. 8. 130 S.

Paganini, P.: Di un luogo filosofico della Divina Commedia. Discorso. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Vol. IV. Parte II. Bologna: Romagnoli, 1871. gr. 8. S. 176—97.

*Paganini, P.: Di un luogo filosofico della Divina Commedia. Discorso. (Estratto dal periodico: Il Propugnatore. Vol. IV.) Bologna: Fava e Garagnani, 1871. gr. 8. 24 S.

Zu Purg. XVIII, 49 fg.

Pasinati, Stanislao L.: Lezioni d' introduzione allo studio della Divina Commedia di Dante Alighieri. Napoli: Tip. di Marchese, 1873. kl. 8. IV. 156 S.

Inhalt: Lez. I. Proemiale. — II. Biografia di Dante. — III. Le opere di Dante ed osservazioni generali. — IV e V. La Religione cattolica ispiratrice della Divina Commedia. — VI. Originalità e splendore del Divino Poema. — VII. Del concetto cristiano della Divina Commedia. — VIII e IX. Disegno generale della Divina Commedia.

Pasqualigo, Francesco: Le quattro Giornate del Purgatorio di Dante, o le quattro età dell' uomo. Saggio. Venezia: Stabil. tip. Grimaldo e C., 1874. kl. 8. 315 S. Preis L. 4.

Werthloses frömmelndes Geschwätz.

Pasquini, Pier Vincenzo: La principale Allegoria della Divina Commedia secondo la ragione poetica e secondo i canoni posti da Dante. Con un' appendice sul tempo del viaggio dantesco e note. Milano: Natale Battezzati, 1875. kl. 8. 2 Bll. 300 S. Preis L. 3.

Bildet den VIII. Band der "Biblioteca Contemporanea".

Pence Ettore: Saggio d' interpretazione della Divina Commedia. Mantova: Tip. Balbiani, 1877. 8. 66 S. Preis L. 1.

*Pescatore, Costantino: Astronomia della Divina Commedia. Enth. in: "L' Ateneo". Rivista italiana. 1874. S. 209—14.

Peschel, Oscar: Das südliche Kreuz. Enth. in dessen: "Abhandlungen zur Erd- und Völkerkunde". Herausg. von J. Löwenberg. Leipzig: Duncker & Humblot, 1877. gr. 8. S. 57—70.

Zu Purg. I, 22—27. Dieser Abschnitt des vortrefflichen Werks bietet wohl das Gründlichste und Beste, das bisjetzt über die schwierige Stelle gesagt wurde.

Petrucci, Giuseppe: Il piè fermo. Studio. Civitavecchia: Tip. di A. Strambi, 1873. 8. 16 S.

(Opuscolo dantesco per Nozze Gnoli-Virgili.)

Pfeiderer, Rudolf: Dante's Göttliche Komödie nach Inhalt und Gedankengang übersichtlich dargestellt. Mit biographischer Einleitung. Stuttgart: Karl Kirn, 1861. 8. VIII. 192 S. Preis Mk. 2, 80.

Cfr. Notter, Allg. Zeitung, Beilage Nr. 290 vom 17. October 1871. S. 5109—111.

Picchioni, Luigi: La Lupa nell' allegoria della Divina Commedia. Enth. in: "Il Propugnatore", ecc. Vol. VI. Parte I. Bologna: Romagnoli, 1873. gr. 8. S. 5—21.

Etwas veränderter Abdruck einer unter dem Titel: "La Lupa nella Divina Commedia" 1866 zu Basel gedruckten Broschüre.

***Piermartini, Luigi**: Beatrice inspira a Dante la Divina Commedia. Cagli: Tip. Balloni, 1873. 8. 8 S.

***Pieromaldi, Atenaide Zara**: Dissertazione sulle tre Cantiche di Dante. Enth. in: "El Chark", Anno I. Vol. I. Costantinopoli, 1873. S. 103—57.

***Pizzi, Italo**: La Divina Commedia. Enth. in dessen: "Ammaestramenti di Letteratura." Torino: Loescher, 1875. 8. S. 90—100.

Poletto, G.: Amore e Luce nella Divina Commedia. Ragionamento critico. Padova: Tip. del Seminario, 1876. 12. 76 S. Preis L. 1.

Geistvolles, vortreffliches Schriftchen.

***Poletto, G.**: La Chiesa nel concetto di Dante Alighieri. Al prof. Jacopo Bernardi. Padova il dì dell' Annunciazione, 1876. Torino: Speirani. 1876. 8. (Estratto dall' "Ateneo".)

***Posocco, C. U.**: La Francesca da Rimini secondo la Storia e secondo l' Arte. Studio. Fermo: Bacher, 1876. 8.

***Posocco, C. U.**: Lezione su Dante, detta nel R. Liceo Annibal Caro di Fermo il dì 8 Decembre 1876. Fermo: Bacher, 1877. 8.

Preger, Wilhelm: Dante's Matelda. Ein akademischer Vortrag. München: Verlag der Königl. Akademie, 1873. 8. 58 S. Preis Mk. 1, 20.

Rapisardi, Mario: La Beatrice di Dante. Enth. in der "Rivista Europea-Rivista Internazionale". Nuova Serie. Anno VIII. Vol. III. Fasc. IV. Firenze: Tip. della Gazzetta d' Italia, 1877. Lex.-8. S. 577—613.

Rigutini, Giuseppe: Del vero senso della maniera dantesca "Femmine da conio" nel v. 67 C. XVIII. della Commedia. Studio letterario. Aggiuntavi una Nota Filologica di Giovanni Tortoli. Firenze: Tip. editrice dell' Associazione, 1876. gr. 8. 32 S. Preis L. 0, 70.

*Rocchi, Gino: Note al XV Canto del Paradiso di Dante. Bologna: Tip. Gamberini e Parmeggiani, 1874. 8. 30 S.

*Roncaglia, Emilio: Come il verso: "Caina attende chi vita ci spense" debba intendersi in bocca di Paolo e non di Francesca, secondochè opinano i comentatori di Dante. Dissertazione. Enth. im "Bulletino annuale del Liceo Galvani di Bologna" 1875.

Róndani, Alberto: Di un corso di lezioni sulla Divina Commedia. Parma: P. Grazioli, 1876. gr. 8. 32 S.

Ronzi, Angelo: Nuova esposizione della Divina Commedia. Saggi. (Teoria psicologica. — Dante e la Selva. — Virgilio. — Beatrice. — Il Veltro. — La Città dolente e Caronte.) Venezia: Tip. della Soc. di M. S. fra Comp., 1877. 8. 59 S.

Mit widerlicher Anmassung vorgetragener Unsinn.

*Rossi, Raffaello: Dante dolce pedagogo. Enthaltend in der Zeitschrift: "Mente e Cuore" ecc. Trieste: Hermanstorfer. gr. 8. Anno I. 1874. Nr. 19, 20.

Wegen des Todes des Verf. unvollendet geblieben.

*Ruberto, Luigi: Nicolò III. Enth. in der Zeitschrift: "Il Nuovo Istitutore". Salerno: Stabil. tipogr. Nazionale. gr. 8. 10 Novembre 1876. S. 217—25.

Zu Inf. XIX, 70.

*Salomone-Marino, Salvatore: Di alcuni Luoghi difficili e controversi della Divina Commedia interpretati col volgare siciliano. Lettera al ch. prof. Francesco Corazzini. Enth. in der "Rivista filologico-letteraria" pubbl. da F. Corazzini, A. Gemma, B. Zandonella. Vol. II. Fasc. 2. Verona: Münster, 1872. 8. S. 76 fg.

*Salomone-Marino, Salvatore: Di alcuni luoghi difficili e controversi della Divina Commedia ecc. Seconda edizione con giunte. Palermo: Tip. del Giornale di Sicilia, 1873. 12. 44 S.

*Salomone-Marino, Salvatore: Quelques pages difficiles et controversés de la Divine Comédie. Enth. in der "Revue critique". 1873. Nr. 20.

Sander, F.: Dante Alighieri über Papstthum, Bann und Absolution. Enth. in der Zeitschrift: "Deutsch-evangelische Blätter", hrsg. v. Beyschlag und Wolters. Berlin: L. Rauh, gr. 8. II. Jahrg. Heft II. 12. Febr. 1877. S. 81—97.

*Scarabelli, Luciano: Filologia Dantesca. Un po' di Storia di questi studii. Enth. in der: "Rivista filologico-letteraria" pubbl. da F. Corazzini ecc. Vol. I. Fasc. 4. 6. Verona: Münster, 1871. 8.

Zu Purg. V, 136 und XXXI, 96.

Scarabelli, L.: La Chiarentana e il Bulicame nella Divina Commedia male intesi nelle chiose antiche illustrati da Fortunato Lanci. All' illustre Ateneo di Bassano. Enth. in: "Il Propugnatore", ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. V. Parte I. 1872. S. 216—30.

Scarabelli, L.: La Chiarentana e il Bulicame nella Divina Commedia ecc. (Estratto dal Periodico: Il Propugnatore. Vol. V.) Bologna: Tip. Fava e Garagnani, 1872. gr. 8. 16 S.
Zu Inf. XIV, 79 und XV, 9.

Scarabelli, L.: La Nube tenera. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. V. Parte I. 1872. S. 456—58.

Scartazzini, J. A.: Virgil im Mittelalter. Enth. in der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung, 1873. 4. Nr. 217. S. 3310 — 311. Nr. 218. S. 3326—328.

S. B.: Il sacro oratore secondo Dante Alighieri al canto XXIX del Paradiso. Osservazioni. Lucca: Tip. Canovetti, 1874. 8. 42 S.
Der "sacro oratore" ist Thomas von Aquino.

***Schiavi, Lorenzo**: Delle Relazioni intime che esistono tra la Filosofia di Aristotele e le dottrine di S. Tommaso e di Dante. Esposizione storico-critica. Torino: Borgarelli, 1871. gr. 8.

***Sestini, B.**: Pia de' Tolomei. Firenze: Tip. A. Salani, 1877. 32. 96 S. Preis L. 0, 50.
Zu Purg. V, 133—36.

Di Siena, Gregorio: Dissertazione sopra l' intelligenza del passo di Dante (Inf. I. Versi 114—118) letta nell' Academia Pontaniana nella tornata del 12 Dicembre 1875. Napoli: Stamperia della Regia Università, 1876. hoch 4. 34 S.

Sissa, Luciano: La Mitologia e la prima Cantica della Divina Commedia. Studio comparativo, preceduto da una allocuzione sulla nuova critica in Italia. Seconda Edizione ricorretta e accresciuta. Treviso: Tip. di Luigi Zoppelli, 1876. 12. 71 S. Preis L. 1.

Stedefeld, G. F.: Die christlich-germanische Weltanschauung in den Werken der Dichterfürsten Wolfram von Eschenbach, Dante und Shakespeare. Mit einem Gruss an die Landsleute in Elsass und Lothringen. Berlin: Gebrüder Paetel, 1871. kl. 8. 2 Bll. 92 S.
Der baarste Unsinn mit der crassesten Ignoranz gepaart.

***Tancredi, G.**: Intorno l' interpretazione del verso dantesco: "Papè Satan, papè Satan aleppe". Enth. in: "Il Buonarroti". Roma: Tip. delle Scienze matem. e fisiche. 4. Serie II. Vol. IX. Aprile 1874. S. 113—26.

*Tommaseo, Nicolò: Dante e il Diritto. Lettera al Cons. Lomonaco. (Estratto dalla Gazzetta dei Tribunali di Napoli. Anno XXIV. 1872. Nr. 2480.)

*Tommaseo, Nicolò: Quattro lettere al Sig. Ab. Ranieri Calcinai Pievano di Sesto. Enth. in: "Nicolò Tommaseo". Ricordo di Camillo Tommasi. Firenze: Cellini, 1874. 8. S. 31—40.

Betrifft die Auslegung astronomischer Stellen der Divina Commedia.

Tommaseo, N.: Sopra Inferno X, 67—111. Enth. in der Broschüre: Nozze Pavan-Negrello. Bassano: Tip. Roberti, 1874. gr. 8. S. 7—14.

*Tommaseo, N.: D' una sconfitta nel Vicentino rammentata nel IX Canto del Paradiso di Dante. Lettere due al ch. Sig. Fedele Lampertico. Enth. im: "Archivio Storico italiano". Firenze: Vieusseux. gr. 8. Serie III. Tom. XII. Parte II. 1870. S. 174—83.

Zu Parad. IX, 46—48.

*Tommaseo, N.: Sopra un passo della Divina Commedia. Enth. in: "Rivista filologico-letteraria" pubbl. da F. Corazzini ecc. Verona: Münster, gr. 8. Vol. I. Fasc. 2. 1871. S. 81—91.

Zu Parad. IX, 46—48.

*Tommaseo, N.: Acceni alla Francia nella Divina Commedia. Al sig. Cav. Morbio. Enth. im: "Archivio Storico italiano". Firenze: Viesseux, gr. 8. Serie III. Tom. XV. 1872. S. 154—62.

Toselli, Ottavio, Mazzoni: Voci e Passi di Dante chiariti ed illustrati con documenti a lui contemporanei raccolti negli antichi Archivi di Bologna. (Edizione di 100 copie.) Bologna: Ant. Chierici, 1871. 8. 136 S. mit dem Bildnisse des Verfassers in Holzschnitt.

*Treverret: Theorie politique de Dante. Enth. in der: "Revue politique et littéraire". 22 Juin 1872.

*Trevisani, Gaetano: Alcune lettere Dantesche a Michelangelo Caetani. Enth. in der: "Rivista Europea". Firenze. gr. 8. 1. Aprile 1875.

*Tripepi, Luigi: Dante. Enth. in dessen: "Scritti". Roma. 1876. 8.

*Vacchieri, G. G. e Bertacchi, C.: Il gran veglio del Monte Ida, tradotto nel senso morale della Divina Commedia (Dante, Inferno, Canto XIV.) Torino: Tip. G. Candeletti, 1877. 8.

Brillanter Unsinn. Cfr. Rivista Europea, Heft vom 16. August 1877. S. 560 fg.

Venturi, Luigi: Le Similitudini Dantesche ordinate, illustrate e confrontate. Saggio di Studii. Firenze: Sansoni, 1874. kl. 8. XV. 411 S. Preis L. 4.

***Venturini, Domenico**: Colui che fece per viltate il gran rifiuto. Ragionamenti. Roma: Tip. dell' orfanotrofio alle Terme, 1875. 8.

Zu Inf. III, 59. Derjenige, der aus Feigheit den grossen Verzicht geleistet, sei nicht Cölestin V., sondern Vieri de' Cerchi.

***Viani, Bonaventura**: Del vero senso della ventesima terzina del III Canto dell' Inferno. Enth. in den "Opuscoli Religiosi, Morali e Letterari". Modena: Luglio e Agosto, 1875. gr. 8. S. 3—47.

Zu Inf. III, 59. Dante soll Giano della Bella im Sinne gehabt haben.

***Viani, Prospero**: Di Nicola Villani e d' una sua interpretazione dei borni di Dante. Enth. in dessen: "Lettere filologiche e critiche". Bologna: Zanichelli, 1874. 8. S. 313—25.

Zu Inf. XXVI, 14.

***Vidal y Valenciano, Cayetano**: Nuevo Dato para ilustrar la Divina Comedia. Escrita para la velada que se celebrò el dia 22 de Mayo de 1869 en obsequio del trajico italiano Thomás Salvini. Barcelona, 1870. 8.

c. Illustrationen.

Caetani, Michelangelo: La materia della Divina Commedia di Dante Alighieri dichiarata in VI. tavole. Roma m dccclv. Seconda Edizione. Roma: Libreria Spithöver, 1872. gr. fol. 2 Bll. 6 Taf. Preis L. 10.

Vortreffliches Hülfsmittel zum Studium der Divina Commedia. Sehr elegante Ausgabe.

Scaramuzza, Francesco: Illustrazioni sulla Divina Commedia di Dante. Locarno: Giorgio Simona, editore-proprietario, 1874—1876. gr. fol. 3 Bde. oder 243 Photographien mit Text in vier Sprachen. Preis à Frs. 3 pro Photographie; das ganze Werk wird zu Frs. 400 erlassen.

Das Grossartigste, Glänzendste und Vortrefflichste, was die Dante-Kunst aller Völker und Zeiten aufzuweisen hat, ein Prachtwerk ersten Ranges und zugleich der vortrefflichste künstlerische Kommentar zur Divina Commedia. In keiner Dante-Bibliothek, in keiner Kunstsammlung sollte dieses Werk fehlen, ein Werk, das den Freunden des Dichters und der Kunst nicht warm genug empfohlen werden kann. Da an diesem Orte der Raum nicht erlaubt, das Verdienstliche von Scaramuzza's Arbeit näher zu beleuchten, so erlaube ich mir auf meine oben unter der Rubrik Bibliographisches angeführten, hierher gehörigen, Artikel zu verweisen. Vgl. auch Ferrazzi, V, 106 fg. und die nachstehend registrirten Arbeiten.

***Rondani, Alberto**: La mostra delle illustrazioni date all' Inferno e al Purgatorio danteschi. Enth. in dessen: "Scritti d' Arte". Parma: Grazioli, 1874. 8. S. 129—247.

Rèndani, Alberto: Francesco Scaramuzza. Enth. in der: "Rivista Internazionale Britannica-Germanica-Slava" ecc. di Scienze-Lettere-Arti. Anno 1876—1877. hoch 4. S. 806—10; 344—47.

Rèndani, Alberto: I tre Regni Danteschi nell' Arte. Enth. in: "Nuova Antologia di Scienze, Lettere ed Arti". Anno XI. Seconda Serie. Vol. II. Firenze, 1876. gr. 8. (Juniheft) S. 266—91 und (Juliheft) S. 517—53.

Scarabelli, Luciano: Confronti critici alle illustrazioni figurative date alla Divina Commedia dagli artisti Doré e Scaramuzza. — Inferno. — Piacenza: Tip. Tedeschi. 1874. 8. 199 S.

(Simona, Georg:) Erste Dante-Ausstellung. Erläuterungen und Notizen zu den Illustrationen des Cavaliere Franz Scaramuzza aus Parma. Wien: im Selbstverlag des Verfassers (Georg Simona von Locarno in der Schweiz). 1871. 8. 23 S.

c. Opere Minori.

***Poletto, Giacomo:** Le Opere Minori di Dante Alighieri, rispetto alla Divina Commedia. Ricerche. (Memoria letta alla R. Accademia di Padova, il dì 20 Febbraio 1876.) Trento: Seiser, 1876. 8. (Estratto dalla Voce Cattolica di Trento.)

α. Il Canzoniere.

***Ancona Alessandro d':** Su alcuni Sonetti di Cecco Angiolieri a Dante. Enth. in der: "Nuova Antologia". Anno IX. Firenze: 1874. gr. 8.

***Bindi, Enrico:** Sonetto di Dante a Messer Cino: *Jo mi credea del tutto esser partito*, e Risposta di Cino a Dante, ridotti a buona lezione ed annotati. Enth. in der Zeitschrift: "Letture di famiglia". Firenze, 1876. gr. 8. S. 443 fg.

***Bülow, H. v.:** Sonett von Dante für eine Stimme mit Pianoforte. Op. 22. Berlin: Schlesinger, 1875. Preis Mk. 1.

***Liszt, Fr.:** Dante's Sonett von Bülow, für Pianoforte übertragen. Berlin: Schlesinger, 1875. Preis Mk. 1.

Mainardi, A.: Un nuovo Credo di Dante Alighieri. Pubblicato nella inaugurazione della sua statua in Mantova il giorno 30 di Luglio del 1871. Mantova: Tip. Balbiani, 1871. gr. 8. 8 S. Preis L. 0, 30.

Monaci, Ernesto: Il Canzoniere Chigiano L. VIII. 305. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. X. Parte I. 1877. S. 124—63. 289—342.

Noch nicht vollendet. Das bisher Erschienene enthält unter andern 18 Canzonen Dante's.

***Picchioni, L.:** La Vita Nuova e il Canzoniere di Dante Alighieri ridotti

a miglior lezione e commentati da G. B. Giuliani. Enth. in "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. VI. Parte I. 1873. S. 63—89.

*Rossetti, Dante Gabriel: Dante and his Circle; with the Italian Poets preceding him (1100, 1200, 1300): a Collection of Lyrics. Edited and translated in the original metres. Revised and re-arranged edition. London: Ellis & C., 1873. 8. 450 S. Preis s. 14.

Neue Aufl. des 1861 u. d. T. "The Early Italian Poets" erschienenen Werkes des Verf.

*Rossetti, D. G.: Dante and his Circle; with the Italian Poets preceding him (1100, 1200, 1300). A Collection of Lyrics edited and translated in the original metres. Revised and re-arranged Edition. — Part I. Dante's Vita Nuova etc. Poets of Dante's Circle. Part. II. Poets chiefly before Dante. — London: Elis and White, 1874. 8. XXIII. 468 S. Preis Mk. 16.

*Rossetti, D. G.: Dante and his Circle: with the Italian Poets preceding him: 1100, 1200, 1300. A Collection of Lyrics. Edited and translated in the original metres. Boston: Roberts bros. 1875. gr. 8. Preis s. 3, 50.

*Tomlinson, Charles: The Sonnet: its Origin, stucture and Place in Poetry. With original Translations from the Sonnets of Dante, Petrarch etc. and Remarks on the Art of Translating. London: Murray, 1874. 8. 234 S. Preis s. 9.

β. Vita Nuova.

Ancona, Alessandro d': La Vita Nuova di Dante Alighieri, riscontrata su codici e stampe, preceduta da uno studio su Beatrice e seguita da illustrazioni. Pisa: Fratelli Nistri, 1872. 4. LXI. 128 S. mit 1 photogr. Tafel. Preis L. 25.

Nur in 221 Exemplaren gedruckt. Vortreffliche und glänzende Prachtausgabe.

*Canello, U. A.: A proposito di un luogo della Vita Nuova (Non sapevano che si chiamare). Nota filologica. Enth. in der: "Rivista di Filologia Romanza". Imola Galeati. gr. 8. Vol. I. 1872. S. 46—51.

*D. M. A.: Dante Alighieri: La Vida Nueva. Seguida de la bibliografia del Autor. Version española. Barcelona: Imprenta Hispana, 1870.

*Jacobsen, B.: Das Neue Leben von Dante Alighieri übersetzt. Mit Dante's Portrait nach Giotto. Halle: C. E. M. Pfeffer, 1877. kl. 8. 2 Bll. 98 S. mit 1 Stahlstichtaf. Preis eleg. cart. Mk. 2, 40.

Diese Uebersetzung schliesst sich eng an Witte's kritische Textausgabe an. Auch die das Verständniss fördernden Anmerkungen der Witte'schen Ausgabe, sowie das Wichtigste aus den Prolegomeni hat die liebenswürdige Uebersetzerin übertragen

und ihrer Arbeit beigefügt. Die Uebersetzung der "Vita Nuova" ist etwas modernisirt, jedoch sinngetreu und wunderhübsch. Durch den innern Gehalt, sowie durch die niedliche Ausstattung empfiehlt sich das Büchlein Allen, welche diese liebliche Erstlingsschrift des Dichters in einer eleganten deutschen Uebersetzung lesen wollen.

***Puccianti, G.:** La Donna nella Vita Nuova di Dante e nel Canzoniere del Petrarca. Lettura fatta al Circolo filologico di Pisa. Pisa: Fratelli Nistri, 1874. 16. 50 S.

Witte, Carlo: La Vita Nuova di Dante Alighieri. Ricorretta coll' ajuto di testi a penna ed illustrata. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1876. kl. 8. XLVIII. 120 S. Preis Mk. 3.

Beste kritische Ausgabe. Cfr. Scartazzini in der von Fanfani und Arlia redigirten Zeitschrift: "Il Borghini". Giornale di filologia e di lettere italiane. Anno II. Nr. 22. Firenze: Polverini, 1876. gr. 8. S. 363—64.

γ. Convito.

***Giuliani, Giambattista:** Il Convito di Dante Alighieri. Discorso. Enth. in der: "Nuova Antologia" ecc. Anno IX. Vol. XXV, Fasc. 4. Firenze: Aprile 1874. gr. 8.

Giuliani, Giambattista: Il Convito di Dante Allighieri, reintegrato nel testo con nuovo Commento. Firenze: Successori Le Monnier, 1874. kl. 8. 2 Bll. XL. 877 S. Preis L. 8.

Vortreffliche Ausgabe, mit gutem, vielleicht nur etwas zu weitschweifigem Commentar.

Tommaseo, Nicolò: Luoghi del Convivio che illustrano il Poema di Dante. Enth. in: "Il Propugnatore" ecc. Bologna: Romagnoli. gr. 8. Vol. III. Parte II. 1870. S. 371—82.

Vassallo, Carlo: Il Convito di Dante Allighieri. Discorso. (Estratto dalla "Rivista Europea", Anno VII. Fasc. II.) Firenze: Tip. ed. dell' Associazione, 1876. gr. 8. 19 S.

δ. De vulgari Eloquentia.

D' Ovidio, Francesco: Sul trattato De vulgari Eloquentia di Dante. Enth. im: "Archivio glottologico italiano", diretto da G. J. Ascoli. Torino-Roma-Firenze: Loescher. gr. 8. Vol. II. 1873. S. 59—110.

Die gründliche und tüchtige Arbeit umfasst folgende Kapitel: I. Autenticità del Trattato. — II. Titolo di esso. — III. Età e luogo in che fu composto. (1304—1305 zu Bologna.) — IV. Numero de' libri dei quali sarebbe dovuto constare se Dante lo avesse compinto. (Sollten 4 Bücher sein.) — V. Se nel tentativo di comporre una Poetica del Volgare Dante avesse alcun precursore in Italia e fuori. — VI. Quali fossero le idee di Dante rispetto al valor relativo del Volgare e del Latino. Come le sue opinioni e dottrine letterarie si venissero formando via

via. — VII. Quali fossero le idee di Dante circa il merito relativo dell' italiano e degli altri idomi romanzi. — VIII. Dottrina di Dante sull' origine, unità primitiva e posteriore frazionamento dei linguaggi e sulla distribuzione delle lingue in Europa. — IX. Dottrina di Dante del continuo e progressivo dividersi e suddividersi dei linguaggi in Europa. — X. Dottrina di Dante sul Volgare illustre. Doppia specie di comuni pregiudizii circa i dialetti. — XI. Che l' una e l' altra specie si dovessero trovare in Dante. Stato della lingua poetica italiana ai tempi di Dante. Metodo suo di valutare i dialetti e la lingua colta. — XII. Sulle minute applicazioni che Dante fa di un tal metodo a tutti i dialetti d' Italia, compreso il fiorentino. — XIII. Qual è il Volgare illustre. — XIV. Il libro secondo.

ε. De Monarchia.

***Derichsweiler, Herm.**: Collegium in Gebweiler. Jahresbericht Nr. 2, mit welchem zu der öffentlichen Prüfung und Schlussfeierlichkeit den 19. August geziemend einladet Herm. Derichsweiler. Inhalt: I. Dante Alighieri's Monarchia, von Derichsweiler. I. Theil. — II. Schulnachrichten vom Director. Mühlhausen: Münch & Comp., Schabel's Buchdruckerei, 1873. 8. 46 S. Preis Mk. 0, 45.

Hubatsch, Oskar: Dante Alighieri, Ueber die Monarchie. Uebersetzt und mit einer Einleitung versehen. Auch u. d. T.: Historisch-politische Bibliothek oder Sammlung von Hauptwerken aus dem Gebiete der Geschichte und Politik alter und neuer Zeit. XIV. Dante Alighieri, Ueber die Monarchie. Berlin: L. Heimann's Verlag. [Erich Koschny.) 1872, gr. 8. 91 S. Preis Mk. 1.

Vortreffliche Uebersetzung.

Witte, Carolus: Dantis Alligherii De Monarchia libri tres. Mstorum ope emendati. Halis Saxonum. A. MDCCCLXIII—MDCCCLXXI. 4. 1 Bl. 29, VI. 44, 1 Bl. 50 S.

Die erste, nach und nach als akademische Programme erschiene Ausgabe der vortrefflichen Arbeit. Ohne Prolegomena.

Witte, Carolus: Dantis Alligherii De Monarchia libri III. Codicum manuscriptorum ope emendati. Editio altera. Vindobonae: Braumüller, 1874. gr. 8. 2 Bll. LXXXIV. 144 S. Preis Mk. 4.

Die weitaus vorzüglichste Ausgabe, der keine andere zur Seite gestellt zu werden verdient.

ζ. De aqua et terra.

Schmidt, Wilhelm: Ueber Dante's Stellung in der Geschichte der Kosmographie. Erster Theil: die Schrift "De aqua et terra". Dissertation zur Erlangung des Doctorgrades an der philosophischen Facultät zu

Leipzig. Graz: Im Verlage des k. k. zweiten Gymnasiums, 1876 Lex.-8. 36 S. Preis Mk. 1.

Sehr empfehlenswerth. Vgl. hierüber: Dante Alighieri's Stellung zu den kosmologischen Anschauungen seiner Zeit; in der Beilage zur Augsburger Allgemeinen Zeitung 1876. Nr. 163. S. 2491—492.

Demnächst erscheinend:

Dante in Germania. Storia letteraria e Bibliografia dantesca alemanna. Per G. A. Scartazzini. Firenze: C. Pancrazj edit. Tip. della Gazzetta d' Italia, 1877. gr. hoch 4. circa 400 S. Preis L. 10.

Siehe oben unter der Rubrik Bibliographisches. Der erste Theil enthält eine chronologische Geschichte der deutschen Dante-Literatur vom XIV. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Der zweite Theil umfasst die methodisch geordnete deutsche Dante-Bibliographie (ca. 600 Nrn.) Ein alphabetisches Namenverzeichniss bildet den Schluss. Die günstige Aufnahme, welche der in der "Rivista Internazionale" zum Theil bereits erschiene erste Entwurf dieser Arbeit gefunden hat, berechtigt zu der Hoffnung, dass sie auch in der zweiten wesentlich verbesserten und vermehrten Auflage, der nämlichen Gunst und Nachsicht sich erfreuen werde. Das Buch wird an Eleganz der Ausstattung und an Correctheit hoffentlich nichts zu wünschen übrig lassen.

Dante-Forschungen. Altes und Neues von Karl Witte. Zweiter Band Mit Dante's Bildniss, nach einer Masaccio zugeschriebenen Handzeichnung der Münchener Sammlung, in Kupfer gestochen von Prof. Julius Thäter und einem Plan von Florenz zu Dante's Zeit. Heilbronn: Gebr. Henninger. 8.

Die Nachricht, dass der allverehrte Altmeister des Dante-Studiums sich entschlossen hat, dem mit so grossem Beifall aufgenommenen ersten Bande seiner in mancher Hinsicht epochemachenden Dante-Forschungen, einen zweiten folgen zu lassen, wird gewiss allen Dante-Freunden hoch willkommen sein. Der Band soll mehrere Arbeiten des Verfassers enthalten, welche im ersten ungern vermisst wurden. Dazu neue, noch nicht veröffentlichte Abhandlungen. Der beigegebene Plan von Florenz nach Carbone ist von Witte vielfach ergänzt worden. Wir zweifeln nicht daran, dass auch dieser zweite Band, wie der erste, eine besondere Zierde unserer deutschen Dante-Literatur bilden werde und sehen demselben mit Spannung entgegen. Möchte dessen Erscheinen nicht allzu lange auf sich warten lassen!

Nachtrag.

De Wachter. Nederlandsch Dante-Orgaan. Eerste deel. Harlem: W. Küppers, 1876. gr. 8. 2 Bll. 454 S. Preis Fl. 3, 40.

Dieser erste Theil der nach Dante sich nennenden Zeitschrift

enthält unter anderm folgende, höchst unbedeutende Artikel, welche sich direct oder indirect auf den Dichter beziehen:

Moleschot, Jac.: Over Bohl's Dante, S. 315—24.

Witte, C.: Dr. Hacke van Mijnden, S. 377—87.

Niekerken, C. F. J. van: Koning Joan van Saksen, S. 408—43.

Bohl, Joan: Een kreupele Dante, S. 444—52.

Vom zweiten Theil (1877) liegen mir nur die Hefte 3, 4 und 5 vor. Dieselben enthalten unter anderm:

Dupont, A.: Mr. Bohl's Dante, S. 153—64.

Witte, C.: Dante's Goddelijke Komedie in duitsche terzinen, S. 183—207.

Westerloo, H. C. M. van: Ciacco, S. 226—32.

Nuyens: De drie Vaderen der italiaansche Letterkunde: Dante, Petrarca, Boccaccio, S. 233—46.

ter Horst, F.: Hel, Vagevuur en Hemel, S. 298 fg.

Enk, K. von: Dante Alighieri's Göttliche Komödie. In deutsche Prosa übertragen, mit Inhaltsangabe und Erläuterungen versehen. Zweite verbesserte Auflage. Wien: W. Braumüller, 1877. 16. — Erster Theil: Hölle. VII. 265 S. — Zweiter Theil: Fegefeuer. 2 Bll. 269 S. — Dritter Theil: Paradies. 2 Bll. 275 S.

Konnte, weil zu spät erschienen, bezw. eingetroffen, nicht mehr oben unter den Uebersetzungen angeführt werden.

Von der ersten, 1830—33 erschienenen Ausgabe dieser Uebersetzung, sagte der treffliche Blanc (in der Ersch & Gruber'schen Encyklopädie, 1. Section, XXIII. Theil, S. 78): "Hätte füglich ungedruckt bleiben können." Ob man nicht auch von dieser zweiten das Nämliche sagen dürfte? Der Uebersetzer glaubt, dass zum vollen Verständniss des italienischen Textes dem deutschen Leser nur eine prosaische Uebersetzung genügen könne. Es wird um so mehr gestattet sein, an der Richtigkeit dieser Ansicht zu zweifeln, als diese in jeder Beziehung prosaische Uebersetzung in Bezug auf die Treue keine Vorzüge vor den metrischen eines Philalethes, Witte u. a. aufweist. Im Uebrigen ist die neue Auflage wesentlich verbessert, zum Theil umgearbeitet worden. Wenn aber der Uebersetzer sich rühmt, die Resultate der neuern Forschungen nicht unbenützt gelassen zu haben, so möchte wohl jeder Kundige etwas anders urtheilen. Die bedeutendsten neuern Arbeiten hat er weder benutzt noch überhaupt gekannt, wie denn seine Kenntniss der neuern und neuesten Dante-Literatur eine äusserst mangelhafte zu sein scheint. Das Werk mag demjenigen gute Dienste leisten, der, ohne mit der Sprache genügend vertraut zu sein, die "Divina Commedia" im Original zu lesen und eine wörtliche Uebersetzung daneben zu halten wünscht. Ein anderes Verdienst kann ich demselben durchaus nicht nachrühmen. Die Anmerkungen enthalten nur das Allergewöhnlichste und nicht einmal immer das Richtige.

Dritter Bericht über die Dante-Bibliothek.

Im Anschlusse an den im III. Bande des Jahrbuchs S. 517—25 mitgetheilten zweiten Bericht über die Dante-Bibliothek der Gesellschaft folgt hier der dritte, welcher den inzwischen neu zur Bibliothek gekommenen Zuwachs verzeichnet enthält. Dieser Zuwachs beläuft sich, einige Doubletten nicht mit gerechnet, auf 60 Nummern, welche, mit Ausnahme eines einzigen aus den Mitteln der Gesellschaft selbst beschafften Werkes, sämmtlich auf dem Wege der Schenkung Eigenthum der Gesellschaft geworden sind. Als Schenkgeber sind ausser Denen, die sich zum Theile bereits im ersten sowohl als zweiten Berichte genannt finden, in chronologischer Reihenfolge aufzuführen: LV. die Buchhandlung Williams & Norgate in London; LVI. Hr. J. H. Gunning, Prediger der reformirten Gemeinde im Haag; LVII. Hr. Professor Domenico Nicotra Signorelli in Catania; LVIII. Hr. Adelbert v. Keller, Präsident des Litterarischen Vereins in Stuttgart, zu Tübingen; LIX. Hr. Stadtbibliothekar und Oberlehrer Dr. A. Tobias in Zittau; LX. Hr. Cav. R. Alby in Girgenti; LXI. Hr. Professor Gius. Jacopo Ferrazzi in Bassano; LXII. Hr. Rechtsanwalt Wilhelm König in Bunzlau; LXIII. Hr. Dr. G. Barzilai in Triest; LXIV. Hr. Chemiker Th. Tr. Fritzsche in Potschappel bei Dresden; LXV. Hr. Domenico Jaccarino in Neapel; LXVI. Hr. Pasquale Garofalo Duca di Bonito in Neapel; LXVII. Se. Majestät der König Albert von Sachsen; LXVIII. Hr. Professor Dr. G. A.

L. Baur in Leipzig; LXIX. Hr. Staatsminister a. D. Dr. Johann Paul Frhr. v. Falkenstein; LXX. Hr. Bibliothekar Fr. Ambrosi in Trento; LXXI. Hr. K. M. Kertbeny in Schöneberg bei Berlin; LXXII. Se. Königl. Hoheit der Prinz Georg, Herzog zu Sachsen. Die von diesen Schenkgebern der Gesellschaft überlassenen Schriften, durch welche die Gesammtzahl der zur Bibliothek gehörigen Bände, mit Ausschluss der Doubletten, bis auf 261 gestiegen ist, hat der Unterzeichnete in seinem "Neuen Anzeiger für Bibliographie und Bibliothekwissenschaft" (Jahrg. 1870. No. 911; Jahrg. 1871. No. 392, 591; Jahrg. 1872. No. 94, 565, 961; Jahrg. 1873. No. 607; Jahrg. 1874. No. 524; Jahrg. 1875. No. 675) in der Reihenfolge, wie sie in den Besitz der Gesellschaft gekommen sind, nach und nach bekannt gemacht: in Nachstehendem folgt davon eine systematisch geordnete Uebersicht, in Bezug auf welche wiederholt daran zu erinnern ist, dass, da der Katalog der Dante-Bibliothek möglicherweise dereinst zur Grundlage einer genauen Dante-Bibliographie benutzt werden könnte, die Schriftentitel mit der grössten bibliographischen Genauigkeit verzeichnet worden sind. Von den in der Uebersicht der Schriftentiteln am Schlusse in Klammern beigesetzten Ziffern bezeichnet die römische den Schenkgeber, die arabische die Stelle in der Reihenfolge, in welcher die betreffende Schrift in den Besitz der Gesellschaft gelangt ist.

I. Allgemeines.

(Collectaneen und Bibliographisches.)

Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft. Bd. III. Mit einer photographischen Tafel und einem Plan von Rom. Leipzig, Brockhaus. 1871. gr. 8. 2 Bll. 545 S. m. 2 Taf. (Aus den Mitteln der Gesellschaft selbst. 214.)

La triplice Corona di Dante. Ovvero triplicato Omaggio a Dante Alighieri nel VI centenario dalla sua nascita, per *Giovanni M^a. Diamare.* Napoli, Giannini. 1865. 8. 139 S. (LXI. 236.)

Manuale Dantesco per *Gius. Jacopo Ferrassi*. Bassano, tip. Sante Pozzato. 1865—71. kl. 8.: Vol. I. Fraseologia della Divina Commedia e delle Liriche di Dante Allighieri Aggiuntavi quella del Petrarca del Furioso e della Gerusalemme liberata con i confronti comparativi degli altri Rimatori del secolo XIII e XIV. 4 Bll. 793 S. — Vol. II—III. Enciclopedia Dantesca. Parte 1—2. 4 Bll. 819 S. und 2 Bll. 416 S. — Vol. IV. Bibliografia. 4 Bll. 598 S. (LXI. 231—34.)

Discorsi detti nel R. Liceo Muratori da *Giovanni Franciosi*. Modena, Vincenzi. 1870. gr. 16. 119 S., wovon 59—74 "Del Veltro allegorico", 75—84 "Il Satana Dantesco", 85—89 "Proemio alla dichiarazione del Purgatorio", 91—106 "Importanza del porre studio massimo nella Divina Commedia" enthalten. (LII. 218.)

Scritti su Dante di *Giuseppe Todeschini* raccolti da *Bartolommeo Bressan*. Vol. I—II. Vicenza, tip. reale Burato. 1872. 8. 2 Bll. XXXV. 470 S. u. 2 Bll. 440 S. (LXVII. 268—69.)

* * *

Della Letteratura Dantesca degli ultimi venti anni [1845—1865] Notizie bibliografiche raccolte per cura di *C. F. Carpellini*. In continuazione della Bibliografia Dantesca del Visconte *Colomb de Batines*. — Contenente I Cataloghi delle Edizioni della Divina Commedia e delle Opere minori. Delle Traduzioni delle Opere di Dante nelle lingue d' Europa. Delle Vite di Dante. Degli Studi storici, filosofici, polemici ec. sopra Dante. E gl' Indici generali dei Cataloghi. — Siena, Gati. 1866. gr. 8. 3 Bll. XCVI, 118 S. (LXI. 242.)

Dante in der ungarischen Literatur. Von *K. M. Kertbeny*. [Separat-Abdruck aus dem "Jahrbuch der deutschen Dante-Gesellschaft". Leipzig 1867. F. A. Brockhaus. Erster Band.] Berlin, "Post" Actien-Gesellschaft. 1873. 8. 16 S. (LXXI. 266.)

Zweiter Bericht über die Dantebibliothek. Von *J. Petsholdt*. [Ausschnitt aus dem Jahrbuch der Deutschen Dante-Gesellschaft. Bd. III. Leipzig, Brockhaus. 1871.] gr. 8. S. 517—25. (II. 208.)

I recenti Studii Danteschi in Germania. Da *G. A. Scartazzini*. (Estratto dalla Nuova Antologia.) Firenze, tip. Successori Le Monnier. (1871.) gr. 8. 1 Bl. 511—35 S. (XXXVII. 220.)

Bibliographia Dantea ab anno MDCCCLXV. inchoata edidit *Julius Petsholdt*. Accedit Conspectus Tabularum Divinam Comoediam vel stilo vel calamo vel penicillo adhibitis illustrantium. Dresdae, Schoenfeld. 1872. gr. 8. VI, 90 S. (II. 228.)

Verzeichniss der von Hofrath Dr. W. Sömmering dahier nachgelassenen Bibliothek (hauptsächlich naturwissenschaftlichen, medicinischen und besonders ophthalmologischen Inhalts) zum grossen Theil aus dem Nachlasse seines Vaters Samuel Thomas von Sömmering's herrührend, und einer bedeutenden Sammlung moderner französischer und italienischer

Literatur (auch einer grösseren Dante-Collection), welche nebst anderen werthvollen Werken aus allen Wissenschaften, Geschichte, Kunst, Theologie etc. den 11. Juli 1872 von Isaac St. Goar in Frankfurt am Main öffentlich versteigert werden sollen. Druck von Höhner & Hill. 8. 1 Bl. 101 S., wovon 1—4 die Dantea enthalten. (II. 243.)

Supplementum Bibliographiae Danteae ab anno MDCCCLXV. inchoatae edidit *Julius Petzholdt*. Dresdae, Schoenfeld. 1876. gr. 8. 2 Bll. 32 S. (II. 272.)

Bibliographia Dantea ab anno MDCCCLXV. inchoata accedente Conspectu Tabularum Divinam Comoediam vel stilo vel calamo vel penicillo adhibitis illustrantium edidit *Julius Petzholdt*. Nova Editio Supplemento aucta. Dresdae, Schoenfeld. 1876. gr. 8. VI, 90 S. und 2 Bll. 32 S. (II. 273.)

II. Besonderes.

1. Schriften über Dante's Leben und Werke.

(Historisches und Kritisches. Künstlerisches.)

Zur Feier des Reformationsfestes und des Übergangs des Rectorats auf D. Adolf Schmidt ladet hiermit ein der Rector der Universität D. Hermann Brockhaus durch den designirten Decan der theologischen Facultät D. *Gustav Adolf Ludwig Baur*. — Boetius und Dante. Leipzig, Edelmann. 1873. 4. 2 Bll. 43 S. (LVIII. 259.)

Della Prosa di Dante comparata a quelle degli altri prosatori del suo tempo Discorso di *Jacopo Ferrazzi*. [Estratto dall' Opera monumentale Dante e il Secolo, Firenze, 1866.] 4. 18 S. (LXI. 238.)

Dante Alighieri. Eene Studie van *J. H. Gunning*. Amsterdam, Höveker & Zoon. 1870. 8. 3 Bll. XII, 148 S. (LVI. 206.)

Shakespeare und Dante. Von *Wilhelm König*. Separat-Abdruck aus dem Shakespeare-Jahrbuche Bd. VII. (Weimar, Huschke in Comm. 1872.) gr. 8. 46 S. (LXII. 239.)

Specimen Historiae Litterariae Florentinae saecvli decimitertii, ac decimiqvarti sive Vitae Dantis, Petrarchae, ac Boccaccii a cel. *Jannotio Manetto* saecvlo XV scriptae Litterarumque tam Graecarum, quam Latinarum iam tum resurgentium incunabula exhibentes, quarum duae nunc primum in lucem prodeunt recensente *Lavrentio Mehrs* Qui Dantis, ac Boccaccii Vitam a *Siccone Polentono* scriptam edidit, ac nonnulla Excerpta ex *Jo: Marii Philelphi* MS. Libello ad Dantis Studia, Scripta, Legationes, Genusque spectantia nunc primum in lucem protulit. Florentiae, svmptibvs editoris, apvd Giovannelli. 1746. 8. XLVII, 86 S. (LIX. 229.)

Onorificenze a Dante Allighieri pel sesto centenario natale nel Veneto, Trentino ed Illirico. (Estratto dal Vol. III. del Manuale Dantesco.) Bassano, tip. Sante Pozzato. 1865. 8. 1 Bl. 15 S. (LXI. 241.)

Dante e i Pisani Studi storici di *Giovanni Sforza*. II. Edizione accresciuta dall' autore. Pisa, co' torchi di Valenti. 1873. gr. 8. 4 Bll. 183 S. Mit Ugolino della Gherardesca's Portr. in Holzschn. und 3 eingedruckten Tafeln. (I. 256.)
Aus dem "Propugnatore" von Angelo Valenti neu veröffentlicht.

* * *

Busto in bronzo di Dante Alighieri. M. di Napoli. Ricavato dalla maschera fatta sul cadavere. (Napoli 1871.) kl. 4. Photogr. (LXIV. 244.)

(Inaugurazione della statua di Dante in Firenze.) Fotografia dei Fratelli *Alinari*. Firenze. (1865.) qu. fol. (LXIV. 246.)

2. Dante's Werke.

(Ausgaben, Uebersetzungen, Erläuterungen, Illustrationen.)

I. Divina Commedia.

Il Parnasso Italiano ovvero: I quattro Poeti celeberrimi Italiani. — La Divina Commedia di Dante Alighieri; Le Rime di Francesco Petrarca; L'. Orlando furioso di Lodovico Ariosto; La Gerusalemme liberata di Torquato Tasso. Edizione giusta gli ottimi testi antichi, con note istoriche e critiche. Compiuta in un Volume. Ornata di quattro Ritratti secondo Raffaello Morghen. [Pubblic. per *Adolfo Wagner*.] Lipsia, Fleischer. 1826. 4. 2 Bll. XII S.; Dante XXIII S. 236 Sp.; Petrarca VII S. 160 Sp.; Ariosto VII S. 643 Sp.; Tasso XVI S. 256 Sp.; Comenti 46 Bll. Mit 1 Tafel. (II. 213.)

Lettera del Comm. *Bruno Condó* intorno alle note di *Gregorio di Siena* sopra l' Inferno di Dante Allighieri edita per cura di *Giacinto de Pamphilis*. (Marsiglia. 1871.) gr. 8. 22 S. (XLV. 221.)

Il Dante popolare o la Divina Commedia in Dialetto Napolitano per *Domenico Jaccarino*. ['Nfierno.] II. Edizione. Napoli. 1872. 8. und: Appendice. Giudizi, esami critici polemiche sulla Traduzione del Dante in Dialetto Napolitano per Domenico Jaccarino. 155 u. 52 S. (LXV. 252.)

* * *

(Deutsch.) Dante's Göttliche Comœdie. Hölle. [Gesang I—X. Metrisch übertragen und mit Erläuterungen versehen von *Philalethes* d. i. *Johann* Herzog zu Sachsen. Dresden, gedr. in der Gärtner'schen Buchdruckerei. 1828.] 4. 1 Bl. IV, 108 S. Mit 1 Titelkupfer und 2 Umschlagsskizzen von M. Retzsch. (II. 211.)

— Dante Alighieri's Göttliche Comödie. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von *Philalethes* (d. i. *Johann* Herzog zu Sachsen). Th. II. Das Fegefeuer. Nebst einem Titelkupfer von H. Hess, einer Skizze von M. Retzsch, einer Karte und einem Grundriss des Fegefeuers. Dresden und Leipzig, Arnold. 1840. 4. VI, 336 S. mit 3 Tafeln und 1 Umschlagsskizze. (II. 212.)

— Dante Alighieri's Göttliche Comödie. Metrisch übertragen und mit kritischen und historischen Erläuterungen versehen von *Philalethes* (d. i. König *Johann* von Sachsen). Zweiter unveränderter Abdruck der berichtigten Ausgabe von 1865—66. Th. I. Die Hölle. Mit einem Portrait Dante's, einer Karte und zwei Grundrissen der Hölle. — Th. II. Das Fegfeuer. Nebst einer Karte und einem Grundrisse des Fegfeuers. — Th. III. Das Paradies. Nebst einem Grundriss von Florenz, einer Darstellung des Sitzes der Seligen und einer Karte. Leipzig, Teubner. 1871. kl. 8. VIII, 300 S. mit 4 Taf.; VIII, 344 S. mit 2 Taf.; XII, 447 S. mit 3 Taf. (I. 224—26.)

— Ein Nachgesang Dante's aus dem Paradiese. Von *Victor Strauss*. Dresden, Arnold 1851. 4. 3 Bll. (II. 210.)

— Dante's Geist an Philalethes. Festgruss zum goldenen Ehejubiläum des Königs Johann von Sachsen. Von *Julius Schanz*. Enth. im Neuen Blatt. Ein illustrirtes Familien-Journal 1873. Leipzig, Payne. gr. 4. Nr. 8. S. 113. (I. 255.)

— *Enrico Martelli* — In morte di Giovanni Nepomuceno Re di Sassonia Ode. Firenze, tip. del Vocabolario. 1873. 8. 14 S. (LXVII. 258.)

— Zur Charakteristik König Johann's von Sachsen in seinem Verhältniss zu Wissenschaft und Kunst. Gedächtnissrede auf Veranlassung der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften gehalten von *Johann Paul von Falkenstein*. Des VII. Bandes der Abhandlungen der philologisch-historischen Classe der Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften No. III. Leipzig, Hirzel. 1874. 4. 3 Bll. 269—318 S. (LXIX. 262.)

— Zur Charakteristik König Johann's von Sachsen in seinem Verhältniss zu Wissenschaft und Kunst. Gedächtnissrede von *Johann Paul von Falkenstein*. Neue und in den Beilagen veränderte Auflage, besorgt von *J. Petsholdt*. Dresden, v. Zahn. 1874. 8. 3 Bll. 73 S. (II. 265.)

— Elogio di Giovanni Re di Sassonia scritto da *Alfredo Reumont*. Dagli Atti della R. Accademia della Crusca, Adunanza pubblica del 6 Settembre 1874. Firenze, Tip. Galileiana di Cellini e C. gr. 8. 1 Bl. 26 S. (LXVII. 270.)

— Ricordo del Re Giovanni di Sassonia nel primo anniversario dalla sua morte [scritto da *Giovanni Sforza*]. Lucca, tipogr. de' fratelli Cheli. 1874. 8. 16 S. (LXVII. 271.)

— Dante Alighieri's Göttliche Komödie übersetzt und erläutert von *Friedrich Notter*. (Bd. I.) Die Hölle. (Bd. II.) Das Fegefeuer. Das Paradies. Stuttgart, Neff. (1871—72.) kl. 8. XII, 583 und VIII, 784 S. (XLIII. 223. 247.)

— Dante Alighieri's Göttliche Komödie. Uebersetzt und erläutert von *Karl Streckfuss*. Mit berichtigter Uebertragung und völlig umgearbeiteter Erklärung neu herausgegeben von *Rudolf Pfleiderer*. Leipzig, Reclam jun. (1876.) gr. 16. 622 S. Gehört zur: Universal-Bibliothek 796—800. (LXXII. 275.)

(Spanisch.) La Divina Comedia de Dante Alighieri. Del Infierno. Texto Italiano, con la version que hizo en coplas de arte mayor Don *Pedro Fernandez de Villegas*, Arcediano de Búrgos, y fué impresa en dicha ciudad en 1515. Sale ahora ilustrada con láminas, copia fiel del gran trabajo hecho á pluma por el Caballero *Francisco Scaramuzza*, Director de la Real Academia de Parma, y fotografiadas por Don *José Suares*, editor. (Canto 1—3.) Madrid, tip. Rey y comp. 1867. fol. 2 Bll. 12 S. m. 4 Taf. (I. 251.)

* * *

Benvenuto Rambaldi da Imola illustrato nella vita e nelle opere e di lui. Commento latino sulla Divina Commedia di Dante Allighieri voltato in Italiano da *Giovanni Tamburini*. Vol. I—III. Imola, tipogr. Galeati. 1855—56. gr. 8. 3 Bll. XIX. 847 S.; 2 Bll. 655 S.; 2 Bll. 611 S. (I. 248—50.)

Proposta d' una variante al 72° verso del IX. canto dell' Inferno di Dante. — Estratto dalle note della traduzione in versi Francesi dell' Inferno del Cav. *R. Alby*. Extrait des notes de la traduction en vers Français de l' Enfer de Dante par *R. Alby*. Girgenti, tipogr. Carini. 1871. 4. 1 Bl. 11 S. (LX. 280.)

Dante e la Natura ovvero frammenti di Filosofia e Storia naturale desunti dalla Divina Commedia da *Francesco Ambrosi*. Padova, stab. di Prosperini. 1874. gr. 8. 16 S. (LXX. 263.)

Dante Alighieri e la Divina Commedia Ragionamento staccato da una storia inedita del medio evo italiano (di *Francesco Ambrosi*). Trieste, tip. di Herrmanstorfer. 1874. gr. 8. 22 S. (LXX. 264.)

Mein Weg in Dante's Fusstapfen. Nach *J. J. Ampère* bearbeitet von *Theodor Hell* (d. i. *Karl Gottfried Theodor Winckler*). Dresden und Leipzig, Arnold. 1840. gr. 12. 1 Bl. 171 S. (I. 219.)

La Divina Commedia. Remarks on the Reading of the Fifty-ninth Verse of the Fifth Canto of the "Inferno." By *H. C. Barlow*. Newington Butts. 1850. 4. 3 S. (II. 274.)

Intorno ad un celebre verso della Divina Commedia [Inf. VII, 1.] da *G. Barzilai*. (Estratto dal "Corriere Israelitico" N. 15—16, 10 Dicembre 1872.) Trieste, tip. Herrmanstorfer. 8. 8 S. (LXIII. 253.)

Rafel mai amech zabi almi [Inf. XXXI, 67] Discorso di *G. Barzilai* tenuto al Gabinetto di Minerva nel Febbraio 1872. Trieste, tip. Peternelli & Morterra. 1872. gr. 8. 22 S. (LXIII. 240.)

Dell' Evidenza Dantesca studiata nelle metafore, nelle similitudini e ne' simboli Memoria di *Giovanni Franciosi* Inserita nel Tomo XIII° delle Memorie della Regia Accademia di Scienze, Lettere ed Arti in Modena. Modena, Gaddi. 1872. gr. 4. 139 S. (LII. 245.)

Letteratura e Filosofia Opuscoli per *Pasquale Garofalo Duca di Bonito*. Napoli, Stamp. Ferrante. 1872. gr. 8. Enth. S. III—CV: Capitoli di M. Bosone da Gubbio e di Jacopo Alighieri sulla Divina Commedia di Dante Alighieri, und S 127—38: Spiegazione di un oscuro luogo del Paradiso di Dante [C. XXVI, V. 108 sg.] CVI, 154 S. (LXVI. 254.)

Interpretazione della Allegoria della Divina Commedia di Dante Alighieri per *Giovanni Graziani di Cotignola* Opera postuma. Bologna, tip. Mareggiani all' insegna di Dante. 1871. 8. 439 S. (I. 257.)

Dante's Göttliche Komödie nach Inhalt und Gedankengang übersichtlich dargestellt. Mit biographischer Einleitung. Von *Rudolf Pfleiderer*. Stuttgart, Kirn. 1871. 8. VIII, 192 S. (I. 222.)

E pur è guasto! — Al M. R. Padre Domenico Buffarini dell' ordine di Sant' Agostino il quale con universale applauso compiva la sua quaresimale predicazione in Campegine nel 1871 *Matteo Romani* d. d. (Reggio-Emilia, tip. Davolio.) kl. 8. 1 Bl. 9 S. (LXI. 235.)

La Chiarentana e il Bulicame nella Divina Commedia male intesi nelle chiose antiche illustrati da *Fortunato Lanci*. All' Illustre Ateneo di Bassano 9 Aprile 1872 *Luciano Scarabelli*. [Estratto dal Periodico —: Studi Filologici, Storici e Bibliografici Il Propugnatore —. Vol. V.] Bologna, tip. Fava e Garagnani. gr. 8. 16 S. (LXI. 237.)

* * *

La Divina Commedia di Dante Alighieri dipinto del Sig. *Carlo Vogel di Vogelstein* Discorso di *Giambattista Giuliani*. Roma, tip. Salviucci. 1844. gr. 4. 1 Bl. 27 S. m. 1 Taf. (I. 215.)

II. Opere minori.

Academiae Fridericianae Halensis cum Vitebergensi consociatae Rector Hermannus Knoblauch cum *Senatu* nomina *civium suorum* qui in certamine litterario in diem XXII. Martis a. MDCCCLXXI solennium Regis Augustissimi nataliciorum causa indicto praemia reportaverunt renuntiat novasque simul quaestiones in annum sequentem propositas promulgat. Praemissa est Dantis Alligherii Monarchia (liber III.) msstorum ope emendata per *Carolum Witte*. Halis, formis Hendeliis. 1871. 4. 3 Bll. 50 S. (V. 216.)

Dantis Alligherii de Monarchia libri III codicum manuscriptorum ope emendati per *Carolum Witte*. Editio II. Vindobonae, Braumüller. 1874. gr. 8. 2 Bll. LXXXIV, 144 S. (V. 260.)

Anhang.

Herrn Geheimen Justizrath und Professor Dr. Karl Witte mit verehrungsvollem Glückwunsch zur Feier der vor sechzig Jahren erlangten philosophischen Doctorwürde von *Eduard Boehmer*. Strassburg. 1874. 4. Enth.: Aus Heinrichs von Halle lateinischer Übersetzung von Mechthildens Fliessendem Licht der Gottheit. 9 S. (VI. 261.)

I primi Poeti d' Amore o del Nascimento della Poesia volgare in Italia Discorso di *Giovanni Franciosi* inserito nel Tomo XII. Delle Memorie della R. Accademia di Scienze, Lettere ed Arti in Modena. Modena, Gaddi. 1871. 4. 15 S. (LII. 217.)

Zum hundertsten Bande der Bibliothek des litterarischen Vereins in Stuttgart. Eine Denkschrift von dem Präsidenten des Vereins *Adelbert von Keller*. Tübingen, gedruckt bei Fues. 1870. 8. 36 S. (LVIII. 227.)

Der Triumph des Todes, der Zeit und der Ewigkeit von Petrarca. Nach dem Versmass des Originals übersetzt von *Josefa von Hoffinger*. Aus dem Nachlasse. (Separatabdruck.) Wien, Druck von Jasper. 1871. 8. 21 S. (XLIX. 207.)

Per la solenne Distribuzione de' Premi agli alunni ed alunne delle Scuole del Circolo degli Operai di Catania Discorso dell' Arch. *Domenico Nicotra Signorelli*. Catania, stabil. tipogr. Caronda. 1871. 8. 15 S. (LVII. 209.)

An die vorstehende Uebersicht des neuen Zuwachses der Dante-Bibliothek der Gesellschaft schliesse ich zuletzt das Verzeichniss einer Anzahl von Doubletten, die sich bei dieser Bibliothek nach und nach angesammelt haben, und welche den Freunden der Dante-Litteratur hierdurch zum Austausch gegen andere der Bibliothek noch fehlende Dante-Schriften angeboten und empfohlen werden.

1) *d' Ancona, A.*, La Beatrice di Dante. Pisa. 1865. 4. br. Zwei Exemplare.
2) *Bastiani, S.*, Le due Autorità la Filosofica e la Imperiale nei due primi canti del Purgatorio. Napoli. 1867. gr. 8. Ppbd.
3) *Benvenuto Rambaldi da Imola* illustrato nella vita e nelle opere e di lui: Commento latino sulla Divina Commedia di Dante Alighieri voltato in Italiano da G. Tamburini. Vol. I—III. Imola. 1855—56. gr. 8. 3 Ppbde.

4) *Caetani, M., Duca di Sermoneta,* Della Dottrina che si asconde nell' VIII. e IX. canto dell' Inferno della Divina Commedia di Dante Allighieri. Roma. 1852. gr. 8. br.
5) *Dante Alighieri's* Gœttliche Comœdie. Metrisch übertragen etc. von Philalethes. Th. III. Das Paradies. Dresden und Leipzig. 1849. 4. Ppbd.
6) *Dantis Allighierii* Monarchia. Lib. I. et III. emend. per C. Witte. Halis. 1863 et 1871. 4. 1 Ppbd. und 1 br. Heft.
7) *Fasoli, F.,* Pensieri sopra La Divina Commedia di Dante Alighieri. Napoli. 1863. gr. 8. br.
8) *Garofalo, P.,* Letteratura e Filosofia. Napoli. 1872. gr. 8. br.
9) *Grieben, H.,* Dante Alighieri. Studie. Köln. 1865. gr. 8. br.
10) *Gunning, J. H.,* Dante Alighieri. Eene Studie. Amsterdam. 1870. 8. Lwdbd. Zwei Exemplare.
11) Matelda nella divina foresta della Commedia di Dante Allighieri. Disputazione tusculana. Roma. 1857. 8. br.
12) *Nesti, G. E.,* Sopra Dante Alighieri e sul concetto della Divina Commedia ec. Dresda. 1866. 8. br.
13) *Perez, P.,* I sette Cerchi del Purgatorio di Dante. Ed. II. Verona. 1867. 8. Hlwdbd.
14) *Philalethes,* Historische Skizze zu Inferno Gesang XXVII. [Besonderer Abdruck aus der Uebersetzung der Hölle. II. Aufl. Dresden und Leipzig. 1839.] 4. Ppbd.
15) *Pucci, A.,* In lode di Dante. Pisa. 1863. 8. br. Vier Exemplare.
16) *Sforza, G.,* Dante e i Pisani. Studi storici. II. Ediz. Pisa. 1873. 8. Ppbd.
17) *Strauss, V.,* Ein Nachgesang Dante's aus dem Paradiese. Dresden. 1851. 4. br.
18) *Todeschini, G.,* Scritti su Dante, raccolti da B. Bressan. Vol. I—II. Vicenza. 1872. 8. 2 br. Bde.

J. Petzholdt.

Nachtrag zu "Immanuel und Dante".

Von

Theodor Paur.

(Vgl. Jahrbuch, III, 423—462.)

Aus dem Artikel über Immanuel in dem "Dizionario storico degli Autori Ebrei e delle loro opere" von G. B. de Rossi (Parma 1802, I, 112—114), demselben, dessen S. 427, Anm. 5 des Jahrbuchs, Bd. III, gedacht ist, verdient hier nachgetragen zu werden, dass der Schriftsteller sich selbst in den Vorreden zu zweien seiner Werke, wovon das eine der Commentar des Hiob, abgesehen von einigen andern Stellen seiner Schriften, als geborenen Römer erklärt; ferner die Mittheilung aus dem "Scalseled akkabalà" des Ghedalia ben Jachia im sechzehnten Jahrhundert, dass Immanuel der Familie Sifronea angehörte und ein jüngerer Bruder von ihm, Namens Giuda, Schüler des Albertus Magnus war und Letzterm zum Entgelt für den genossenen Unterricht die hebräische Bibel erklärte. Dieser Giuda ist ohne Zweifel — gleichviel ob Vetter oder Bruder von ihm — derselbe, dessen noch leerstehenden Thronsessel der Dichter im Paradiese erblickt und über dessen literarische Bedeutung Steinschneider reichhaltige Auskunft ertheilt (Jahrbuch, III, 448). Das erwähnte Werk des Ghedalia — der Titel desselben wird von de Rossi

durch "Catena della tradizione" übersetzt — enthält in seinem ersten Theil eine Geschichte der hebräischen Gelehrten bis zu seiner Zeit, im dritten die rabbinische Lehre von der Schöpfung, von Engeln und Teufeln, von Paradies und Hölle. De Rossi gibt in dem Artikel ein vollständiges Verzeichniss der Schriften Immanuel's, deren Druck und Handschriften sämmtlich in seinem Besitze waren: darin findet sich auch die Angabe zweier Separatdrucke des Tofet und Eden, der eine Prag 1558, der andere Frankfurt a. M. 1713.

Dann sieht sich der Verfasser zu nachfolgender Berichtigung und weiterer Aufklärung einer Stelle seines Aufsatzes, S. 445, veranlasst; er wiederholt hier lediglich, was er bereits in den "Blättern für literarische Unterhaltung" (vom 2. Nov. 1871, Nr. 45, S. 708) darüber ausgeführt hat. Wenn derselbe, bei seiner Unkunde des Hebräischen, sich an die deutsche Uebersetzung von Stern hielt, so vergass er dabei nicht, dass wenn Original und Uebersetzung beide in Reimen abgefasst sind, sie sich unmöglich im Unwesentlichen decken können, glaubte aber nach seinen Begriffen von literarischer Gewissenhaftigkeit die treue Wiedergabe des Wesentlichen und Entscheidenden voraussetzen zu dürfen. Von dieser Annahme geleitet, hob er als einen besonders interessanten Punkt hervor, dass nach der Darstellung Immanuel's der eine seiner noch lebenden Freunde nicht blos in hebräischer und arabischer, sondern auch in deutscher Sprache gedichtet habe. Hierin liegt nun aber, wie Herr Professor Grätz den Verfasser zu belehren die Güte gehabt hat, eine willkürliche Entstellung des bezüglichen Wortes *nozri*: dieses bedeutet vielmehr "nicht hebräisch", christlich, auch lateinisch, insofern dabei an die christliche Kirchensprache zu denken; von einer Beziehung auf das Deutsche ist in keiner Weise die Rede. Grätz hatte dies bereits, was dem Verfasser entgangen, im siebenten Bande seiner "Geschichte der Juden" (S. 304) ausgesprochen, woselbst er auch die Sendung zum Fürsten Magdiel als eine Botschaft zu dem damals beim Papste in Avignon sich aufhaltenden König

Robert von Neapel gedeutet. Vielleicht ist in Betreff des *nozri* die Vermuthung gestattet, dass es vorliegenden Falles im Gegensatze zum Hebräischen, übereinstimmend mit dem Dante'schen *latino*, die italienische Landessprache bezeichnen soll, wonach der Gefeierte mit Immanuel selbst dem Kreise der italienischen Dichter angehören würde. Der Verfasser gibt diese reine Hypothese dem Urtheile der Kundigen preis.

Zu den drei Sonetten, S. 453. 455. 460, sind mehrere Lesarten aus einem Codex der neapolitanischen Bibliothek, welche das kürzlich erschienene Buch "Letteratura e filosofia, opuscoli per Pasquale Garofalo Duca di Bonito" (Neapel 1872) mittheilt, von möglichem Belang für den Sinn des Textes. Nämlich zu dem Sonett *Due lumi:* Vers 1. *sparti* statt *spenti*, Vers 3. *piange* übereinstimmend mit dem Texte bei Allacci, *tua* wie bei Mercuri, Vers 5. *tua*, wie bei Mercuri, st. *terra;* zu *Jo che trassi:* Vers 9. *ben* st. *non*, die Lesarten *a mortal* in Vers 5 st. *ammorta*, und *el nò ha fondo* in Vers 8 st. *e non affondo* wohl nur verschrieben oder falsch gelesen; zu *Manoello che mettete:* Vers 4. *seggie* st. *leggi*, Vers 6. *vel leggie* st. *'l v' elegge*, Vers 9. *raggi* st. *raggia*, Vers 10. *se colui* st. *s' el con lui (sc. è corso)*, Vers 12. *compian* st. *compion.*

Ausserdem bringt dasselbe Buch drei bisher unbekannte Sonette, ebenfalls dem Immanuel zugeschrieben, das eine aus der erwähnten Handschrift der Bibliothek zu Neapel, die zwei andern aus Handschriften der Barberinischen Bibliothek.[1]) Die Ausdrucksweise in den letztern beiden hat dialektische Eigenthümlichkeiten: *so* statt *sono* in erster Person, *pla* ... statt *pia* ... und durchgehends *z* statt des weichen *c* und *g*. Was das Verständniss der drei Texte anlangt, so macht es sich im Einzelnen weniger klar als im Ganzen. Das erste Sonett schildert die

[1]) Wie Herausgeber schreibt: "*trascritti su' codici della Biblioteca Barberina dal P. Gioachino Plà, e da lui rimessi nel 1816 al Ch. P. Andres.*"

rücksichtslose Allgewalt der Liebe (*una pura signoria*), die sich nicht an Gesetz noch Glauben noch Maass kehrt, nicht durch Gebot noch Zauber von ihrem edeln Stolze lässt, sondern unbeirrt das Eine verlangt: "*pur così voglio!*" Wer dürfte leugnen, dass Idee und Fassung dieses Gedichts dem bekannten Charakter unsers Immanuel gemäss sei? In dem zweiten legt der Dichter das Geständniss unbedingter Gleichgültigkeit gegen irgendwelche politische und religiöse Standpunkte ab: Ghibelline oder Guelfe, Anhänger der Colonna oder der Ursini, Bekenner der jüdischen, sarazenischen oder christlichen Gebräuche, Alles und Jedes, wie Ort und Zeit es verlangen. In dem dritten wird dasselbe Thema noch drastischer ausgeführt: wenn Sanct-Peter und Paul, Moses und Aaron, Machon und Trivichan, jeder von ihm Unterwerfung verlangten, so würde es ihm schwer fallen, sich zu entscheiden, dem Siegenden aber würde er zuletzt folgen; obwol an sich weder Guelfe noch Ghibelline, weder Schwarzer noch Weisser, sondern Liebhaber der Ungebundenheit, so habe er doch Schmiegsamkeit genug, sich dem Siegenden zuzuwenden: "*Viva chi vinze, ch' eo so di sua parte!*" Die Beziehung auf die Parteiungen der Colonna und Ursini in Rom, sowie der Neri und Bianchi in Florenz, an sich von hohem Interesse, weisen den zwei Sonetten ihre bestimmte chronologische Stelle an, und was den in solcher Aussprache sich kundgebenden Cynismus betrifft, so möchte er des *tenero amico di Dante*, als welcher Immanuel nun einmal gelten soll, wenn auch die Beweise dafür fehlen, nicht eben würdig erscheinen; wenn man indess die schalkhafte, in den üppigsten Launen schwelgende und wechselnd schillernde Natur des Mannes erwägt, so wird man vielleicht doch nicht abgeneigt sein, ihm auch diese zwei Sonette als Erzeugnisse augenblicklicher Stimmung zuzuerkennen. Verfasser will übrigens nicht behaupten, ihren Sinn glücklich getroffen zu haben; der überlieferte Text aller drei lautet, wie folgt:

1.

Amor non lesse mai l' Ave Maria,
Amor non tenne mai legge, nè fede;
Amor è un cor, che no ode nè vede,
E no sa mai che mesura se sia.
Amor è una pura signoria,
Che sol si ferma in voler ciò che chiede;
Amor fa come pianto che provede,
E sempre retrase per ogni via.
Amor no lassò mai per *Pater nostri*,
Nè per incanto suo gentil orgoglio,
Nè per tema di giunte per che giostri.
Amor sa quello, di che più mi doglio,
Che no s' attene a cosa ch' io gli mostri,
Ma sempre mi sa dir: pur così voglio.

2.

Gustoso no mi conosco, o nom oda,
Che l' esser proprio si è gibelino
En Roma so Colones et Ursino,
E plazemi so l' uno e l' altro a loda.
Et en cascuna parte gulfa goda
En Romagna so zo che Zapetino:
Mal Zudeo so, e no saracino,
Ver Cristiani no drezo la proda:
Ma d' ogni leze so ben desiroso
En alcuna parte: voler oservare
De cristiani lo ber el manzare,
E del bon Moyses poco zunare,
E luxuria de Machon prezioso,
Che no ten fede de la zentura en zoso.

3.

Se Sant Petro e Sant Paulo da l' una parte,
Moyses et Aaron da l' altra stesse,
Machon, e Trivichan zascun volesse,
Ch' eo mi rendesse a volontà ni a parte;
Zaschun di lor me ne pregasse en sparte,
Duro mi pare ch' eo gli ne credesse;
Se non da dir a chi meio me plazesse,
Viva chi vinze, ch' eo so di sua parte.

Guelfo ni Gibilin, nero ni blancho,
A chi plaze il color quel se nel porte,
Che ferirò da coda e starò francho.
E mio compar tradimento stia forte,
Che di voltar may non mi trovo mancho
Aitar zascun che vinze infin a morte.

Berichtigungen zum Aufsatze "Immanuel und Dante".
(Jahrbuch, III, 432—462.)

S. 424, Zeile 11 v. u., statt: glühende, lies: glühendere
„ 430, „ 2 v. u., st.: Schachte, l.: Schmachten
„ 442, „ 9 v. u., st.: an, l.: von
„ 453, „ 4 v. u., st.: al mondo spenti, l.: spenti al mondo

General-Uebersicht
der Rechnung der Dante-Gesellschaft
vom 14. September 1870 bis 31. Juli 1877.

Einnahme.			Ausgabe.		
Kassenbestand beim vorigen Rechnungsabschluss und Abdruck im Jahrbuch der Gesellschaft, Bd. III	Mk.	916. 1	Druck, Kunstbeilagen und Buchbinderarbeit	Mk.	1847. 22
Von Ihrer Majestät der Kaiserin von Deutschland und Königin von Preussen	»	1050. —	Inserate, Porti und sonstige kleine Spesen		46. 37
Von Ihrer Majestät der Königin Mutter von Bayern			Summa	Mk.	1893. 59
82 Jahresbeiträge von Mitgliedern à Mk. 9	»	738. —			
Zahlung von 1 Mitgliede	»	4. 50			
Zinsen	»	51. 60			
Aus dem Verkaufe der Jahrbücher an Nichtmitglieder	»	882. —			
Summa	Mk.	3642. 11			
ab: Summa der Ausgaben	»	1893. 59			
Kassenbestand	Mk.	1748. 52			

F. A. Brockhaus.

Dieser Abschluss befasst noch nicht den grössern Theil der seit der letzten Rechnung fälligen Beiträge, auch nicht die Ausgaben für dies vierte Jahrbuch.

Namenverzeichniss
der Deutschen Dante-Gesellschaft.

(Die mit einem * bezeichneten Mitglieder bilden den Vorstand.)

Ihre Majestät Augusta Kaiserin von Deutschland und Königin von Preussen.

Ihre Majestät die Königin Mutter von Baiern.

Ihre Königl. Hoheit die Frau Grossherzogin von Sachsen-Weimar.

Ihre Durchlaucht Frau Fürstin Marie von Hatzfeld.

Seine Durchlaucht Fürst Ludwig von Solms-Lich.

Ehrenmitglieder:

Giuliani, Giambattista, Prof. in Florenz, Comthur des Mauritius- und Lazarus-Ordens.

Longfellow, Henry Wadsworth, in Cambridge, Massach , U. S. America.

University Library, Cambridge, England.

Universitäts-Bibliothek zu Halle.

Die Königliche Hof- und Staatsbibliothek in München.

Oberlausitzische Gesellschaft der Wissenschaften in Görlitz.

Abeken, Wirkl. Geh. Legationsrath, vortragender Rath im Ministerium des Auswärtigen in Berlin.

D'Ancona, Alessandro, Prof. a. d. Univ. Pisa.

Barthel, G. E., Buchhändler in Halle.

Bartsch, Dr. K., Prof. an der Univ. Heidelberg.

Baur, Dr. th. G., Prof. a. d. Univ. in Leipzig.

Bindemann, Ernst, Pastor in Alt-Werder bei Colberg.

Boecher, Ferd., Prof. in Boston, U. S. America.

Boehmer, Dr. E., Prof. a. d. Univ. Strassburg.

Bredow, Prof., Berlin.

Carriere, Dr. M., Prof. in München.

Casanova della Valle, Marchese Alfonso, in Neapel.

Cattaneo, Giammaria, Prof. der ital. Sprache u. Litteratur an der k. k. oriental. Akademie, Lector a. d. Univ. in Wien.

Condò da Satriano, Dr. jur. Bruno, de' Principi di Squillace, de' Duchi di Massa, in Marseille.

Cornelius, Dr., Prof. der Geschichte a. d. Univ. München.

Cornet, Enrico, in Wien.

Creizenach, Dr., in Frankfurt a. M.

Delius, Dr. Nic., Prof. der neuern Sprachen a. d. Univ. Bonn.

Döllinger, Ignaz v., Reichsrath, Prof. der Theol. a. d. Univ. München.

Ebert, Dr. Adolf, Prof. der romanischen Sprachen a. d. Univ. Leipzig.

Erdmann, Dr. Ed., Prof. der Philosophie a. d. Univ. Halle.

Fanfani, Cavaliere Pietro, Bibliothekar der Marucelliana in Florenz.

Fastenrath, Dr. Joh., Mitgl. der königl. spanischen Akademie in Köln.

Ferrazzi, Gius. Jac., Prof., Präsident des Athenäums zu Bassano.

Fritzsche, Th. J., Chemiker in Neu-Coschütz bei Dresden.

Gravemann, Dr. Jul., Lehrer in Wengern bei Witten.

Grieben, Dr. Hermann, Redacteur der Kölnischen Zeitung.

Hillebrand, Dr. Karl, Professor in Florenz.
Hoffinger, Johann, Ritter von, Dr. jur. et phil., k. k. Ministerial-Secretär in Wien.
Holland, Dr. W. L., Prof. der neuern Sprachen a. d. Univ. Tübingen.
Jordan, Dr. Max, in Berlin.
Keller, Dr. H. A. von, Geheimerrath und Prof. der deutschen Sprache a. d. Univ. Tübingen, Präsident des Stuttgarter Literarischen Vereins.
Kodolitsch, Frau Ottilie von, in Graz.
Köhler, Dr. K., in Leipzig.
Köhler, Dr. Reinh., grossherzogl. Bibliothekar in Weimar.
König, Wilh., Rechtsanwalt in Bunzlau.
Krafft, Dr., Pastor in Regensburg.
Kranklin, Dr., in Dresden.
Krigar, W., in Eisenach.
Landau, Marcus, in Wien.
Lemcke, Dr. F. W., Prof. der neuern Sprachen a. d. Univ. Giessen.
Levy, Dr. jur. J. A., Advocat in Amsterdam.
Löher, von, Reichs-Archivdirector in München.
Lubin, Dr. Antonio, Prof. der ital. Sprache und Literatur a. d. Univ. Graz.
Mahn, Dr. K. A. F., Prof. in Berlin.
Manitius, Dr. H. A., in Dresden.
Marshall, Geheimerrath in Weimar.
Méliot, Adolphe, in Dieppe.
Mensching, Dr., Medicinialrath in Hannover.
Müller, Dr. Theod., Prof. d. roman. Sprache a. d. Univ. Göttingen.
*Mussafia, Dr. A., Bibliothekar an der k. k. Hofbibliothek, Prof. der romanischen Sprachen a. d. Univ. Wien.
Nasemann, Dr. O., Director des Stadtgymnas. in Halle a. S.
Neumann, Dr. Leop., Regierungsrath und Prof. des öffentl. Rechts, Mitglied des Herrenhauses in Wien.
Neubig, Dr. Karl, zweiter evang. Pfarrer in Würzburg.
Notter, Dr. F., in Stuttgart.
Orchelhäuser, W., Commerzienrath in Dessau.
Pabst, Dr. Jul., Hofrath in Dresden.
Paur, Dr. Theod., Mitglied des preuss. Hauses der Abgeordneten, in Görlitz.
*Petzholdt, Dr. J., Hofrath, Bibliothekar Sr. Majestät des Königs von Sachsen, in Dresden.
Pfleiderer, Dr. R., Pfarrer in Essingen (Württemberg).
Piper, Dr. Ferd., Prof. der Theologie a. d. Univ. Berlin.
Preller, Dr. jur., in Hamburg.
R., Fräulein H. v., in Bonn.
Reumont, A. v, königl. Kammerherr und Geh. Legationsrath in Bonn.
Rieger, M., in Darmstadt.
*Scartazzini, Prof. Dr. J. A., Pfarrer in Soglio (Schweiz).
Schade, Dr. O., Prof. der deutschen Sprache a. d. Univ. Königsberg.
Schaller, Historienmaler in Berlin.
Schanz, Jul., Prof. in Rom.
Schnackenburg, Dr. J. F., Prof. in Berlin.
Schultze, W., Geschäftsführer und Procurist der königl. Oberhofbuchdruckerei in Berlin.
Schulz von Straznicky, Leopold, k. k. Ministerialsecretär in Wien.
Schwetschke, Dr. Gust., in Halle a. d. S.
Stedefeld, Kreisgerichtsrath in Langensalza.
Thile, von, Wirklicher Geheimerrath, Unterstaatssecretär im Ministerium des Auswärtigen in Berlin.
Tobias, Dr. K. A., Oberlehrer am Gymnasium in Zittau.